سامي مكارم

العرفان في مسلك التوحيد

(الدرزية)

DRUZE HERITAGE FOUNDATION

سامي مكارم

العرفان في مسلك التوحيد
(الدرزية)

سامي مكارم
العرفان في مسلك التوحيد (الدرزية)

الناشر
مؤسسة التراث الدرزي
لندن، المملكة المتحدة

الطبعة الأولى ٢٠٠٦
الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة ٢٠٠٨
الطبعة الثالثة ٢٠١٤

SAMI MAKAREM
Al-'Irfān fī Maslak al-Tawḥīd (ad-Durziyya)
Mysticism in the Druze Faith

ISBN 1-904850-11-1

Published in 2014
By the Druze Heritage Foundation
48 Park Street, London W1K 2JH, UK
Tel: 020 7629 7761
Fax: 020 7499 3386
www.druzeheritage.org
info@druzeheritage.org
Druzeheritage@hotmail.com

Cover Design by To Design ads.

العرفان في مسلك التوحيد
(الدرزية)

تصدير

إنها لمأثرة جديدة تضمّها مؤسسة التراث الدرزي إلى مآثرها الجمّة، برعايتها نُشرَ هذا المؤلّف المهمّ للبروفسور الدكتور سامي مكارم حول «العرفان في مسلك التوحيد». والدكتور مكارم، كما هو معروف، نذر حياته العلمية وجهده الفكري وإبداعه الفني والشعري للإضاءة على الحقائق العرفانية. وهو في هذا الكتاب يُظهر اقتران هذه الحقائق بمعتقد التوحيد من حيث هو مسلك نحو المرتجى الأسمى وهو، كما يقول، «التحقق في الواحد الأحد» (ص٩٣).

فبعد **الحلاَّج في ما وراء المعنى والخط واللون**، و**الشيخ علي فارس**، و**عاشقات الله**، و**مرآة على جبل قاف**، و**ضوء في مدينة الضباب**، و**قصائد حب على شاطئ مرآة**، وهي بعض كتب الدكتور مكارم التي تُنيف على الخمسة والعشرين يسير المؤلف بقارئ هذا الكتاب في رحلة عرفانية تشدّه إلى نشدان المزيد في الطريق إلى الحق. وهو يسعى بمثابرة وطول أناة إلى شرح المفاهيم العرفانية وفق عقيدة التوحيد مستنداً إلى كتاب الله والحديث الشريف وتعاليم الأولياء الموحّدين وأقوال كبار أهل التصوف. إنها لمهمة عصيّة لأن ما تتناوله هو تجربة أو تجارب روحية فكرية انفعالية تقارب عالم الحب المطلق ويكاد يستحيل التعبير عنها بلغة المكان

والزمان. غير أن للمؤلف من الوضوح والعمق والسعة في الرؤيا والسلاسة والبلاغة في التعبير ما يجعل هذه الرحلة العرفانية دعوة فسيحة إلى مناخ روحي صاف مفعم بحب الله الذي هو ذروة التوحيد. «فالمعرفة، في نظر الموحّدين، لا تصح إلا إذا اقترن علم التوحيد والعمل به بحبّ الإنسان لله خالياً من كل «أنا» وصافياً من كل غاية إلا الله» (ص ٣٥)، لأن العلم والعمل والإيمان والعبادة «إنما توصل الموحّد إلى الباب، أما الحب فهو الذي يفتح الباب فيدخل الموحّد إلى الله. . .» (٤٤).

والخلاص من «الأنا» شرط الزهد والتقوى وأساس الأخلاق. فالزهد، كما ينقل المؤلف عن أحد الأولياء الصالحين «ليس ألاّ تملك شيئاً، بل الزهد ألاّ يملكك شيء» (ص ١٨٠)، فتنعتق بالتالي من الرغبات والحاجات والمطامع وتُقبل نحو الآخر بشغف ومحبة واحترام وحسن معاملة، وهي أركان الخلق القويم.

إن مؤسسة التراث الدرزي، إذ تتولى نشر هذا الكتاب المتميز بدقة التوثيق وشموله، وبالإحاطة الواسعة والشرح المستفيض لشروط التوحيد وتدرجات العرفان، إنما ترسي مدماكاً آخر في صرح التراث الزاخر بالفكر النير.

رؤوف الغصيني

عن مؤسسة التراث الدرزي

لندن ٢٠٠٦

شكر وتنويه

يطيب لي وأنا اقدّم إلى القارئ هذا الكتاب أن انوّه بأريحية إنسان أبى أن تقف دنياه حجابا بينه وبين محبته للحقيقة وسعيه إليها، فإلى هذا الإنسان إلى الشيخ سليم خير الدين منشئ «مؤسسة التراث الدرزي» ورئيسها أقدّم كبير إعجابي وامتناني ومحبتي. كما أدعو بأن يمشي على نهجِهِ أولئك الذين يقدرون على السير على تلك الخطى التي يحدو بها الصدق والحب والجهاد الأكبر.

هنا أرى لزاماً عليّ أن أذكر ما كان لتوجيهات المرحوم والدي الشيخ نسيب مكارم لي من أثر عميق إذ علّمني أن التوحيد قائم على العلم والعمل والإخلاص والثبات وعلى العقل والقلب معاً وعلى تذوّق الجمال الحقّ، كما أنني لا يسعني إلّا أن أنوّه بذلك الأثر الروحي الذي كانت تضفيه عليّ مذاكراتي التوحيدية مع شقيقي سعيد منذ الصِّغر إلى حين وفاته رحمه الله.

ولا يسعني أيضاً إلا أن أتقدم بجزيل الشكر إلى أولئك الصحب ممّن عرفوا فيما بينهم بالمجموعة وهي نخبة من الشبان والشابات تعيش في التوحيد الحق. فقد كان لتلك المذاكرات

التوحيدية التي كانت تعقد بيننا وما زالت كبير الأثر في كتابة هذا الكتاب. فلهذه المجموعة أعبّر عن حبّي الجمّ وأملي الكبير.

وأختم هذه الكلمة بالتنويه بما قدّمته زوجي الفاضلة ليلى مكارم من محبّة وتفهّم وحدب وصبر جميل في أثناء كتابتي هذا الكتاب فلها شكري الجزيل.

٢ كانون الثاني ٢٠٠٦

سامي مكارم

مقدّمة

عندما يكتب المرء في التوحيد يرى نفسه يكتب في العرفان. ذلك لأن التوحيد هو هذا العرفان الذي ينكشف للمرء إذا احبّ الله لذاته تعالى، أو إذا سعى مخلصا إلى هذه المحبة دون أيّة أنائية تحجبه عن الواحد الأحد، فإذا هو في الله وبالله، وإذا هو يرى الأشياء فيه وبه ومنه وإليه سبحانه. إذ ذاك يدرك العرفان فيدرك التوحيد ويأخذه هذا الإدراك إلى الله، بل يأخذه فيه ليسبح في بحره الذي لا شاطئ له ولا قرار.

وقد أحببت أن أبين في هذا الكتاب الصلة بين عقيدة التوحيد والعرفان، علّني أستطيع أن أشارك في تصحيح تلك النظرة السائدة بين كثير من الناس والناتجة عن فهم سطحي أو خاطئ لكل من التوحيد والعرفان، هذا الفهم الذي سببته إما أفكار مغرضة مسبقة أدّت إلى مواقف خاطئة وإما نقصان في المنهجية العلمية أدّى إلى إصدار الأحكام دون تحقّق مما يُسمَع أو يقال. كذلك قصدت من دراستي هذه أن أساهم في التعارف بين أتباع مختلف المذاهب الدينية وبالتالي في إضعاف عناصر التنافر والتباعد فيما بينهم وذلك من خلال اكتشاف بعضهم لبعض.

وقد توخيت في هذا الكتاب أن آخذ التوحيد بجملته، كما

هو في روحيته، فلم أقصد إلى التفاصيل. إذ ليست الغاية من هذا الكتاب تأريخ التوحيد والنظر إليه من خارج فأنصرف إلي تفاصيله محللاً معللاً، بل نظرت إليه بمنظار من المحبة للحقيقة رابطاً بين العقائد الأصلية لهذه الفرقة التوحيدية الإسلامية والعقائد العرفانية التي قال بها أولئك الأولياء من العارفين ممن جاءوا قبل نشوء هذه الفرقة التوحيدية أم بعدها. ومع أني نوهت بهذا العنصر التاريخي فلم اقف عنده كثيراً؛ فأنا، في هذا الكتاب، لست بصدد دراسة التطور التاريخي لظاهرةٍ «روحانية» هي في حقيقة الأمر تتعدى تفاصيلها الآنية وبالتالي تتعدى الزمان لاتصالها بسرمدية الحق.

كذلك توخيت في هذا الكتاب أن أُظهر للقارئ هذه الثروة الروحية الإسلامية القائمة على الحب والمبنيّة على الرحمة والرحمانية. وها هي الآية الكريمة ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ﴾ شاهدة على أنه عز من قائل ﴿كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾[1] والرحمة هي أعلى درجات الحب.

أخيراً أراني مضطراً إلى أن أوضّح للقارئ أمراً لا بدّ من توضيحه وهو أنني بناء على وصيّة مَن زوّدوني ببعض المخطوطات القديمة والأصول التوحيدية بأن أحترم سرّيتها تقديساً لما فيها من فتوحات عرفانية لا تُنشَر إلا على مَن عايَنَها وعاناها وكابدها واختبرها أو مَن اعتقدها وأيقن بها ووطّد العزم على ارتقاء مراقيها، وبناءً على عهد قطعتُه على نفسي بأن ألتزم بذلك أحجمت عن الذكر الحرفي لما تضمّنته هذه الأصول من نصوص

(١) سورة الأنعام (٦): ١٢؛ راجع أيضاً السورة نفسها: ٥٤.

واكتفيت بالإشارة إِليها، علماً بأنني قرأتها كلمةً كلمةً وأخذت منها الكثير مما له علاقة بدراستي هذه. وقد أشرت في كتابي هذا إشارةً إلى بعض لوائحها ولوامعها وحقائقها ودقائقها بما يلائم الحال. وكما قال حجة الإسلام أبو حامد الغزالي: «ثم ليس كل سرّ يُكشَفُ ويُفشى ولا كل حقيقةٍ تُعرَضُ وتُجلى، بل صدورُ الأحرار قبور الأسرار».[1] فللّذين زوّدوني بهذه الأصول إعترافي بفضلهم العميم. ولهم الشكر الجزيل والاحترام الجم والتبجيل.

سامي مكارم

---

(١) أبو حامد الغزالي، **مشكاة الأنوار**، ص: ٣٩.

الفصل الأول

تمهيد

لمحة من التاريخ

فرقة التوحيد (الدرزية) فرقة إسلامية تفرّعت من الشيعة الإسماعيلية برعاية من الخليفة الفاطمي السادس، الحاكم بأمر الله. وقد بدأت هذه الفرقة رسمياً يوم الجمعة في الأول من شهر محرّم عام ٤٠٨/ ٣٠ أيار عام ١٠١٧. ففي هذا اليوم أعلن الخليفة الفاطمي الإمام الحاكم افتتاح دورٍ من عهده جديد،وعيّن على رأس هذا الدور كبير أصفيائه حمزة بن علي بن أحمد الزوزني إماماً له. وكان مركز هذه المرحلة الرئيس في القاهرة المعزّية عاصمة الدولة الفاطمية.

ولفهم هذه المرحلة المعرفية الجديدة لا بد لنا من العودة إلى اليوم الذي استوى فيه الحاكم بأمر الله على عرش الدولة الفاطمية إماما وخليفة.

كان الخليفة الفاطمي الإمام العزيز بالله - وهو الإمام الذي سبق تولي الحاكم بأمر الله - قد جرّد حملةً لمحاربة البيزنطيين الذين كانوا يحاولون استرداد بلاد الشام من المسلمين. وكان الجيش الفاطمي بقيادة الإمام العزيز قد توقف موَقتاً في مدينة بِلبَيس قبل اجتيازه مصر ليجمّع قواه ويستكمل استعداده قبل أن

يُكمل طريقه إلى بلاد الشام. ويظهر المرض على الخليفة الفاطمي ليقضي في ٢٨ رمضان عام ٣٨٦/ ١٤تشرين الأول عام ٩٩٦ ويخلفه على عرش الخلافة الفاطمية الإمام المنصور ذو الإحدى عشرة سنة. وقد تلقّب بالإمام الحاكم بأمر الله.

في صباح اليوم التالي قفل موكب الخليفة الإمام الحاكم بأمر الله عائداً إلى القاهرة ليصلها عند اصفرار الشمس. كان ذلك في التاسع والعشرين من شهر رمضان،[1] الشهر التاسع من التقويم القمري الهجري، شهر الصوم. وكان هذا اليوم موافقاً للخامس عشر من شهر تشرين الأول، الشهر العاشر من التقويم الشمسي الميلادي. ﴿الشَّمْسُ وَالقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾[2].

وفي اليوم التالي، أي في الثلاثين من شهر رمضان/ السادس عشر من شهر تشرين الأول خرج الخليفة الإمام الحاكم إلى الإيوان لمواجهة الناس وكان المنادون في القاهرة المعزّية ينادون في الناس:

> لا مؤونة ولا كلفة، وقد أمّنكم الله تعالى على أموالكم وأرواحكم. فمن عارضكم أو نازعكم فقد حلّ ماله ودمه[3].

---

(١) انظر أحمد بن محمد بن خلّكان، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، المجلد ٥، ص: ٣٧٥؛ تقيّ الدين أحمد المقريزي، **كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، ج٢، ص: ٢٨٨؛ جمال الدين يوسف بن تغري بردي، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج٤، ص: ١٢٣.

(٢) سورة الرحمَن (٥٥): ٥.

(٣) أنظر المصادر المذكورة سابقاً.

الدولة مظهراً للعدل علماً وعملاً

أية مناداة كانت هذه المناداة التي أعلنت للناس في تاسع الشهور القمرية استواء تاسع أيمة التأويل الإمام الحاكم بأمر الله على عرش الدولة الفاطمية؟ هذه المناداة، كما ينظر إليها الموحّدون، لم تكن مناداةً كغيرها مما ينادى به عند تولّي أي خليفة العرش، بل هي مناداةٌ تؤكد للناس على أن الدولة الفاطمية، وهي الدولة التي قامت في الأصل على العلم الباطن هادفة إلى تأويل كلام الله حسب مقتضى الزمان والوصول بالشريعة إلى الطريقة ثم الوصول بالطريقة إلى الحقيقة علماً وعملاً، إنما تصل إلى غايتها تلك بإقامتها العدل في الناس وبتأمينها على أموالهم وأرواحهم دونما كلفة أو مؤونة (والمؤونة لغةً هي الثّقلُ والشدّة). ذلك أن الدولة الفاضلة هي الدولة التي لا تتظاهر بالعدل تظاهراً ولا تتكلّفه تكلّفاً ولا تتثاقل في فرضه تثاقلاً ومؤونةً، وإنّما تفرضه بطبيعتها فرضاً وتمنع من حيث حقيقتها الجورَ والظلم وتضرب بحزم كلّ من يعارض العدالة وينازعها وتستأصل شأفته استئصالاً إذا لم يُفِد الإقناع واللين، وذلك غيرة على الناس ومحبة لهم وانتصاراً للحق.

في هذه المناداة إذاً تذكير للناس بغاية دولة الإيمان الفاضلة ورسالتها للرعيّة، كما فيها إصرارٌ على تأمينها الناسَ على أموالهم وأرواحهم. والتأمين على الأموال والأرواحِ في بعض وجوهه يوجب الوعيد والصرامة والحزم إذا لم يُجْدِ اللطف واللين والندى:

ووضعُ النّدى في موضع السيفِ بالعُلى
مُضرٌ كوضعِ السيف في موضع الندى

أمّا أموال الناس التي تضمّنتها المناداة فهي ما رُزقوا من نِعَم الدنيا يقيمون بها أودَهم ويستعينون بها في سعيهم إلى العيش الكريم وإلى بلوغهم الهدف الأعلى من الحياة الدنيا وهو فضيلة الجوارح وفضيلة القلب وفضيلة العقل، تلك الفضائل التي بها يؤتى المرء في الدنيا حسنةً فتكون مقدّمة لأن يؤتَى في الآخرة حسنةً فيقيه الله عذاب النار، فيكون من أولئك الذين عناهم الله في قوله: ﴿وَمِنْهُم مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وفِي الآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النّارِ﴾[1]. فإذا بلغت الجوارح فضيلتها، وهي قيامها بما وجدت له، وإذا بلغ القلب فضيلته، وهي الشجاعةُ في توحيد الله ومكابدة الأمر بالمجهود الأمثل، وإذا بلغ العقل فضيلته، وهي تحقيقه الحكمة التي أعطاه الله واتّباعُه كتاب الله الذي هداه إليه الله، وكان مخلصاً في ذلك كل الإخلاص حقق وجوده بالتوحيد.

أما تأمين الناس على أرواحهم، كما جاء في المناداة، فليس المعنيُّ به، لدى أهل التوحيد، تأمين حياتهم وحسب، بل تأمين أرواحهم أيضا في سعيها إلى تحقيق فضيلتها، وهي المعرفة وبالتالي التوحيد، دون أن تتكلّف أيٌّ من هذه الأرواح معرفةً أكثر من طاقتها، بل إن كل روح تبلغ من المعرفة ما تهيأت له من علم وعمل وإخلاص، فتبلغ بذلك سعادتها وكمالَها الأخصّ بها، ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إلاّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا ما اكْتَسَبَتْ﴾[2]. المعرفة إذاً لا تُعطى دُفعةً واحدة.«لا مؤونة ولا

(١) سورة البقرة (٢): ٢٠١.

(٢) السورة نفسها: ٢٨٦.

كلفة» في المعرفة، إنما المرء يكتسب المعرفة على قدر تهيُّؤه العقلي والقلبي والخلقي، وعلى قدر إخلاصه من وسوسة «أناه»، وعلى قدر إسلامه وجهَه لله وحده، وعلى قدر استعداده لترجمة ما يعلمه عملاً يمارسه في سبيل الحقّ لا في سبيل مصلحته الآنية ومنفعته الشخصية، ﴿وَمَنْ أَحسنُ دِيناً مِمَّن أَسْلَمَ وَجْهَهُ لله وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾[1]، ﴿إِنِيّ وَجَّهْتُ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمٰوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾[2]. هكذا يقول القرآن الكريم. الدين الحنيف هو بتوجيه الوجه للذي فطر السموات والأرض. توجيه الوجه لغيره تعالى إذاً هو عدمية وإشراك، وإسلام الوجه لله هو الإحسان بعينه. والإحسان هو التوحيد.

ذلك هو مغزى المناداة التي نودي بها في القاهرة وغيرها إذ استوى الحاكم بأمر الله على عرش الدولة الفاطمية خليفةً لرسول الله وإماماً لأهل الإسلام والإيمان والتوحيد.وقد كان ذلك،كما ذكرنا، في شهر رمضان المبارك من عام ٣٨٦. وفي هذا الأمر لدى الشيعة التأويلية الأمامية الإسماعيلية ولدى الفرقة التوحيدية التي تفرّغت منها مغزى كبير.

معنى شهر رمضان

لشهر رمضان لدى الشيعة الإمامية الإسماعيلية وما تفرّع منها من فِرَق معنى باطن إلى جانب معناه الظاهر المعروف. فهو الشهر التاسع من السنة، وهو شهر الصوم عن الأكل والشرب والجماع،

(١) النساء (٤): ١٢٥.

(٢) سورة الأنعام (٦): ٧٩.

وهو شهر العبادة لله تعالى والاستشعار به عزّ وجل. وفي الشهر التاسع يتم الحمْل ويظْهر الخَلق الأخر، لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإنْسَانَ مِنْ سُلاَلةٍ مِنْ طينٍ ۞ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ۞ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا المُضْغَةَ عِظَاماً فَكَسَوْنَا العِظَامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[١].

وقد شرح المعنى الباطن للشهر التاسع ولشهر رمضان بالذات القاضي أبو حنيفة النعمان بن محمّد ابن حيّون التميمي المغربي الذي رافق الدولة الفاطمية منذ نشوئها في عهد الخليفة المهديّ بالله، ثم ولي قضاء طرابلس في عهد الإمام القائم بأمر الله، ثم قضاء المنصوريّة في عهد الإمام المنصور بالله، ثم تولّى منصب قاضي القضاة في عهد الإمام المعزّ لدين الله فاتح مصر من الإخشيديين عمّال العباسيّين ومؤسس القاهرة وباني الجامع الأزهر. وكانت وفاة القاضي النعمان عام ٣٦٣هـ/ ٩٧٤م، أي قبل تولّي الحاكم بأمر الله الإمامة بحوالى ثلاثٍ وعشرين سنة وقبل بدء مرحلة التوحيد بحوالى خمس وأربعين سنة.

ويعدّ القاضي النعمان بن محمد من أكابر العلماء والفقهاء في الفرقة الإسماعيلية وممّن أرسَوا علم التأويل في الدولة الفاطمية. وهو في تأويل شهر رمضان والشهر التاسع من الحمْل يقول في كتابه **تأويل الدعائم** الذي يعدّ من المصادر الرئيسة في الفرقة الإسماعيلية وما تفرّع منها من الفِرَق:

وذلك أنّ شهر رمضان يكون مثل خاتم الأئمة

---

(١) سورة المؤمنون (٢٣): ١٢-١٤.

صاحب القيامة الذي يجمع الله عزّ وجلّ له أمر العباد ويظهر به دينه على الدين كلّه؛ لأن شهر رمضان تاسع شهور السنة. وفي الشهر التاسع تضع المرأة الحامل حمْلها، وفي السابع تكمل قوّة الجنين...

وقد تقدّم القول إليكم أنكم في عصر ذلك. وقيل إن ثالث السابع، وهو ثاني ثانية الذي يتلوه من بعده، هو يكون الخاتم؛ وهو تاسع، كما يكون وضع الحمل كذلك.[1]

أما الإمام السابع الذي يعنيه القاضي النعمان فهو الإمام المعزّ لدين الله. وكان الإمام المعزّ معروفاً بسابع الأسبوعين.[2] ذلك أن الأسبوع الأول من أيمّة التأويل يبدأ، حسب الشيعة الإمامية الإسماعيلية، بالإمام علي بن أبي طالب وينتهي بالإمام محمد بن إسماعيل بن جعفر، ليبدأ الأسبوع الثاني بالإمام عبد الله بن محمّد بن إسماعيل وينتهي بالإمام المعزّ لدين الله. أما ثالث هذا الإمام السابع، فهو الإمام التاسع ممثول شهر رمضان، الذي وصفه القاضي النعمان بأنه خاتَم الأيمة وصاحب القيامة، وقد سمّاه القاضي النعمان بثاني ثانية. فثاني الإمام السابع هو الإمام العزيز بالله، وثاني ثانية هو حسب العقيدة الإسماعيلية الإمام الحاكم بأمر الله.

أما القيامة، وهي، كما هو بيّن، غير القيامة التي تبدأ بها

(١) القاضي النعمان بن محمد، **تأويل الدعائم**، ج ٣، ص: ١١٢.

(٢) انظر مثلاً الداعي إدريس عماد الدين، **كتاب زهر المعاني**، ص: ٢٠٧

الحياة الآخرة، فتعني في التأويل الإسماعيلي كشف الباطن من خلال الإمام والعمل بالمعنى الباطن للدعائم الإسلامية إلى جانب معناها الظاهر، بدءاً من الإمام علي الذي بدأ به دور التأويل، كما تعني إتمام الطريقة بالحقيقة، كما كان أيمة التأويل من الإمام عليّ إلى الإمام الحاكم قد أتمّ الله على يدهم الشريعة بالطريقة، وهي تأويل التنزيل العزيز الذي أتمه الله على يد خاتم الأنبياء والرسل محمد، وذلك كما جاء في القرآن الكريم: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِيناً﴾[1].

(١) سورة المائدة (٥): ٣.

الفصل الثاني

الشريعة والطريقة والحقيقة

رأينا في الفصل الأول أن القيامة عند الشيعة الإمامية الإسماعيلية عامةً وعند فرقة التوحيد خاصةً هي إكمال الشريعة بالطريقة وإكمال الطريقة بالحقيقة.[1] فمحمد رسول الله هو خاتم الأنبياء والرسل، أكمل الله الدين بمبعثه، وأتم على الناس نعمته تعالى ورضي لهم الإسلام ديناً. ثمّ خلفه الإمام عليّ أمير المؤمنين ليُغني هو والأيمّة من بعده الشهادتين والصلاة والزكاة والصوم والحج لمن استطاع إليه سبيلاً بالتصديق بهذه الأركان حقاً، وليدعموا الإقرار بالمعرفة، ويُقَوُّوا ظاهرَ العلم بباطنه، ويؤيّدوا الإسلام بالإيمان، وذلك بتأييد من الله تعالى ومددٍ منه. وقد فرّق القرآن الكريم بين مرتبة الإسلام التي هي الإقرار ومرتبة الإيمان التي هي التصديق، لقوله: ﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلٰكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَانُ قُلُوبَكُمْ وإنْ تُطِيعُوا الله وَرَسُولَهُ لاَ يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ الله غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[2]. ثم عرّف الإيمان بقوله: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ الّذينَ آمَنُوا بِٱللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللهِ أُولٰئِكَ هُمُ

(١) راجع ص: ١٩ من هذا الكتاب.

(٢) سورة الحجرات (٤٩): ١٤.

ٱلصَّادِقُونَ﴾[1]. فالمؤمنون، كما تصرّح هذه الآية، ليسوا أولئك الذين أقرّوا بأن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وحسب وإنما هم الذين زادوا على إقرارهم هذا بأن صدّقوا بوحدانية الله ورسالة رسوله تصديقاً طرد الرّيب من نفوسهم فجاهدوا في سبيل الله جهاداً لم يقتصر على الجهاد الأصغر الذي هو الجهاد بالروح والمال، بل تعدّاه إلى الجهاد الأكبر الذي هو جهاد النفس. فصحّ بذلك وصفهم بالصادقين إذ بلغوا المعرفة التي تخوّلهم عبادة الله كأنهم يرونه، تلك العبادة التي هي الإحسان واليقين، وهي المرحلة العليا في الدين الحنيف. وقد روى عبد الله بن عمر عن أبيه عمر بن الخطّاب حديثاً لرسول الله قال:

> بينما نحن عند رسول الله صلّى الله عليه وسلّم ذات يوم، إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سواد الشعر، لا يُرى عليه أثر السّفر، ولا يعرفه أحد، حتّى جلس إلى النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، فأسند ركبتيه إلى ركبتيه، ووضع كفيه على فخذيه، وقال: «يا محمد، أخبِرْني عن الإسلام». فقال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: «الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وإن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتيَ الزكاة، وتصوم رمضان وتحجّ للبيت إن استطعت إليه سبيلا». قال: «صدقت». قال: فعجبنا له، يسأله ويصدّقه. قال: «فأخبِرْني عن الإيمان». قال: «أن تؤمن

---

(١) سورة الحجرات: ١٥.

بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدَر خيره وشرّه». قال: «صدقت». قال: «فأخبرني عن الإحسان». قال: «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك». قال: «فأخبرني عن الساعة». قال: «ما المسؤول عنها بأعلم من السائل». قال: «فأخبرني عن أمارتها». قال: «أن تلد الأَمَةُ ربّتها، وأن ترى الحفاة العراة العالَة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان». قال: «ثم انطلق فلبثت مليّاً.ثم قال لي: «يا عمر، أتدري مَن السائل»؟ قلت: الله ورسوله اعلم. قال: «فإنه جبريل. أتاكم يعلمّكم دينكم».[1]

هذه المراتب الثلاث التي ذكرها رسول الله في هذا الحديث الشريف، وهي مرتبة الإسلام ومرتبة الإيمان ومرتبة الإحسان، تشبه الألسن الثلاثة التي ذكرها الإمام علي إذ قال:

الألسنُ ثلاثة: لسان العلم ولسان العطاء ولسان الوحدانية. فأمّا لسان العلم فإنه يعبّر عن الحلال والحرام والحدود والأحكام. وهو زين المؤمن وفضيلته، وأمّا لسان العطاء فإنه يعبّر عن الإخطار والإلهام والفطنة وعلوّ المراتب والدرجات، وهو

(١) بشّار عوّاد معروف وغيره (محقّقون)، **المسند الجامع**، المجلّد ١٣، (كتاب الإيمان) ص: ٤٨٤-٤٨٦. وقد أخرج هذا الحديث كل من البخاري ومسلم بن الحجّاج وأبي داوود السجستاني والترمذي وابن ماجة والكسائي وأحمد بن حنبل وابن خزيمة.

شرف المؤمن وفائدته. وأما لسان الوحدانيّة فإنه بعبّر عن الله بالله لله.[1]

وفي هذا المعنى قال الإمام أبو عبد الله جعفر الصادق مخاطباً جابراً الجعفي أحد أصحابه:

يا أخا جُعُف، إن الإيمان أفضل من الإسلام، وإن اليقين أفضل من الإيمان. وما من شيء أعزّ من اليقين.[2]

غير أننا نراه في مكان آخر يقول:

الإيمان فوق الإسلام بدرجة، والتقوى فوق الإيمان بدرجة، واليقين فوق الإيمان بدرجة، وما قُسِّم في الناس شيء أقل من اليقين.[3]

ومثل هذا الحديث رُوِيَ عن الإمام عليّ الرضا أنه قال:

قال أبو جعفر[محمد الباقر](ع): «أنما هو الإسلام، والإيمان فوقه بدرجة، والتقوى فوق الإيمان بدرجة، واليقين فوق التقوى بدرجة، ولم يقسَّم بين الناس شيء أقل من اليقين».[4]

---

(١) محيي الدين ابن عربي، من **جلوة الاصطلاء وحقيقة الاجتلاء** (مخطوط منسوب إلى ابن عربي) في الحكيم الترمذي، **كتاب ختم الأولياء**، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، «ملحق تاريخي»، ص: ٤٥٠.

(٢) محمد بن يعقوب الكليني، **أصول الكافي**، ج٢، ص:٥٧.

(٣) المصدر نفسه، ص:٥٧-٥٨.

(٤) المصدر نفسه، ص:٥٨.

أما وضع الإمامين محمد الباقر وجعفر الصادق للتقوى بين مرتبتي الإيمان واليقين فلا يناقض الحديث الأول المرويّ عن الإمام الصادق الذي ذكر مراتب ثلاثاً لا أربعاً هي الإسلام والإيمان واليقين. إذ لا يبلغ المؤمن مرتبة اليقين إلا إذا كان متحلياً بالتقوى. وكأن التقوى شرط لليقين لا مرتبة مستقلة، فالمؤمن لا يبلغ مرتبة اليقين إلا إذا تحلّى بالتقوى. فالتقوى ليست مرتبةً معرفيةً بقدر ما هي سجيّة خلقية ونقيبة ضرورية للمؤمن يستطيع بها أن يرقى إلى مرتبة اليقين. وقد سئل الإمام محمد الباقر عن اليقين فقال: «التوكّل على الله والتسليم لله والرضا بقضاء الله والتفويض إلى الله»[١].

الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة

لا يصل المرء، في نظر أهل التوحيد، إلى التوكّل على الله والتسليم له والرضا بقضائه والتفويض إليه إلا بمحبته سبحانه. فهذه المرتبة العليا وهي الإحسان كما ورد في الحديث الشريف، ولسان الوحدانية كما ورد في كلام الإمام عليّ، واليقين كما ورد في حديث الإمامين محمد الباقر وجعفر الصادق - إنما هي مرتبة التوحيد الحق. وقد قال الجنيد: «أول مقام التوحيد قول المصطفى صلّى الله عليه وسلّم: أن تعبد الله كأنّك تراه».[٢] وهذه المرتبة لا يحققها المرء إلا بالمحبة، محبّته لله المحبّة. هذه المحبة لا يحققها الموحّد إن هو نظر إلى محبوبه الإلهي على أنه سبحانه بعيد عنه. تلك محبةٌ قائمة على الفرْق. والفرق ثنائية تُشعر المرء

(١) المصدر نفسه، ص:٥٨.

(٢) الجنيد بن محمد، **تاج العارفين الأعمال لكاملة**، ص:٢٠٩.

بأنه بإزاء الله، جل وعزّ عن أن يكون ثانياً. ذلك ليس توحيداً حقاً، حتى ولو كان الله هو الغاية القصوى. حبّ الموحّد لله الواحد الأحد هو طهارته من «أناه»، كما تقول فرقة التوحيد، أي أن حبّه تعالى يطهّره من الثنائية الشركية. وبطهارته تلك يفنى عن الفرق، فيرقى إلى الإحسان، أي اليقين، أي الوحدانية؛ فإذا هو «يعبّر عن الله بالله لله»، كما ورد عن الإمام عليّ. وفي الفرق يقول عبد الكريم القُشيري في **الرسالة القشيرية في علم التصوّف**:

> والتفرقة شهود الأغيار لله عزّ وجلّ، والجمع شهود الأغيار بالله، وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية وفناء الإحساس بما سوى الله عزّ وجلّ عند غلبات الحقيقة[1].

ويقول أبو القاسم الجنيد «القرب بالوجد جمع، والغيبة بالبشرية تفرقة».[2] الموحّد الحق هو الذي يُستهلك بالكلية ويفنى عما سوى الله عزّ وجل. فيبلغ جمع الجمع، إذ يحقق طهارته في حب الله، على حد قول الموحّدين. فإذا هو أمام حقيقته الأزلية حيث النسبي لا ينفصل عن الواحد الأحد. وكيف ينفصل والواحد الأحد لا خارج له ولا داخل، ولا حدّ له ولا غيرية، ولا ذاتية له ولا عين، ولا تحويه الصفات، ولا تحده العقول. غير أن ذلك لا يعني أنه متصل به كما يتصل المحسوس بالمحسوس؛ فكيف يتّصل النسبي بالواحد الأحد، والواحد الأحد لا ينسب إلى أمر ولا

(١) عبد الكريم القشيري، **الرسالة القشرية في علم التصوف**، ص:٦٦.
(٢) الجنيد **تاج العارفين،الأعمال الكاملة**، ص:٩٦.

يضاف إلى محدود، كما يقول الموحّدون، وليس واحداً من عدد فيُجمَع مع الأعداد ويفترق عنها، ولا هو واحد مركّب من أجزاء فتتّحد أجزاؤه وتنفصل، ويكون الجزء في هذه الحالة أبسط من المركّب، في حين أن البسيط أشرف من المركّب وأكثر حقيقةً، «إذ الاجتماع فيما تفرّق، والتفريق فيما جُمع، فرْقٌ في جمع جمعه»[1]، كما يقول أبو القاسم الجنيد في رسالته إلى يحيى بن معاذ. وفي الجمع والفرق يقول المتصوف الكبير أبو سعيد الخرّاز: «معنى الجمع انه أوجدهم [أي الله] نفسَهُ في أنفسهم، بل أعدمهم وجودهم لأنفسهم عند وجودهم له». وقد ذكر هذا القول وشرحه تاج الإسلام أبو بكر محمد الكلاباذي فقال: «وذلك أنهم كانوا يتصرفون بأنفسهم لأنفسهم، فصاروا متصرفين للحقّ بالحق».[2] كذلك عرّف العالم الصوفي كمال الدين عبد الرزاق الكاشي الجمع بأنه«شهود الحقّ بلا خلق»، كما عرّف الفرْق بأنه «الاحتجاب بالخلق عن الحق وبقاء الرسوم الخَلقية بحالها».[3] وهكذا فما قاله أبو سعيد الخرّاز والكلاباذي والكاشي في الجمع يقرب إلى ما قاله الجنيد والقشيري في جمع الجمع.

بالعودة إلى الفصل والوصل، من حيث هما مدلولان محسوسان، فليسا إلا تصوّرات عقلية وتشبيهات تقرّب الأفهام وتمثيلات تقوم على التصوير ومقاربات تعتمد المقارنة المحدودة ولا توصل إلى الحقيقة المحض. وفي هذا المعنى قال الحسين بن منصور الحلاّج:

---

(١) المصدر نفسه، ص: ٢٩٧.

(٢) ابو بكر محمد الكلاباذي، **التعرّف لمذهب أهل التصوّف**، ص: ١٢١.

(٣) كمال الدين عبد الرزّاق الكاشي، **اصطلاحات الصوفية**، ص:١٩ وص: ١٣٠.

فصورة المعرفة عن الأفهام غائبة آيبة. كيف عرفه؟ ولا كيف. أين عرفه؟ ولا أين. كيف وصل؟ ولا وصل. كيف انفصل؟ ولا فصْل»[1].

وقد حاولنا في غير هذا الكتاب أن نبيّن السبب في هذا الالتباس، إذ الإنسان:

مقصورٌ فهمه على الصفات لا يتعداها؛ والصفات محدودة بالأين. أمّا الحقيقة فلا أين لها. والمرء لا يمكنه أن يصل إلاّ إلى ما هو أينيّ؛ ذلك لأن الوصل يقتضي فصلاً عن شيء آخر. ولو كانت الحقيقة كذلك لكانت محدودة، ولو كانت محدودةً لبطلت أن تكون حقيقة. سئل الحلاّج مرةً: «كيف الطريق إلى الله تعالى»؟ قال: «الطريق بين اثنين، وليس مع الله أحد»[2]. فمن كان محدوداً بحدٍ إذاً لا تصح له معرفة. ذلك لأن المحدود يعتمد في فهمه الأشياء على التركيب والتحليل والإضافة... أما الحقيقة فبسيطة. وأنّى للمركّب أن يدرك البسيط؟ معرفة الحقيقة إذاً لا تصحّ في عالم الحسّ والعقل والفهم. إنّها تتعداه إلى ما وراء ذلك[3].

---

(١) الحسين بن منصور الحلاّج، **كتاب الطواسين**، ص: ١٦.

(٢) لوي ماسينيون وبول كراوس(محّققان)، **أخبار الحلاّج**، ص: ٧٥.

(٣) انظر كتابنا، **الحلاّج في ما وراء المعنى والخط واللون** (الطبعة ١)، ص: ٨٢-٨٣، (الطبعة ٢) ص: ١٢٢.

هذا المفهوم العرفاني هو ما يقول به الموحّدون. من هنا تبجيلهم لبعض المتصوفة وأخذهم لما كتبه هؤلاء وقالوه. فالمعرفة، في نظر الموحّدين، لا تصحّ إلاّ إذا اقترن علم التوحيد والعمل به بحبّ الإنسان لله حباً خالياً من كل «أنا» وصافياً من كل غايةٍ إلا الله. فشرّ الشرور هو النظرة إلى الذات والإعجابُ بها. هكذا علّم مسلك التوحيد. ولا يمكن الموحّدَ أن يطهّر حبّه من كل «أنا» إلا إذا توجّه إلى الله الواحد الأحد واستجاب إلى نداء الهويّة الأحديّة الخفيّ واسترسل في النور الإلهي، متبرئاً من كل حول وقوة إلا من حول الله وقوته، متوكلاً بكليّته على حقيقة ذاته تعالى، مسلّماً ذاتيته إلى إرادة الله المحيط، راضياً بقضاء الله مغتبطاً، مفوّضاً أمره إلى أمره تعالى، متقبّلاً تأييده الأعلى، مخلصاً ذاته من كل فرْق، مفعماً قلبه بالشوق والتضرّع إليه سبحانه كما يقول التوحيد. والتضرّع إنما هو الارتماء فيه والافتقار الكليّ إليه. والتضرّع، كما يقول أحد كبار الأولياء الموحّدين، هو بروز الشوق فعلاً. ويردف قائلاً التضرع هو الابتهال، والابتهال هو الإخلاص في الدعاء.

من هنا كان التضرع إليه تعالى، أي الإخلاص في الدعاء إليه من ضروريات التوحيد. والإخلاص في الدعاء لا يكون إلا بالاعتراف الخالص بالافتقار الكلّي إلى حوله تعالى وقوته، وبالعجز والضعف عن مبادرة ألأشياء دون تأييده سبحانه.

هذا الشعور بالعجز والضعف أمام الواحد الأحد هو شرط من شروط المعرفة. ذلك محمّد بن عبد الجبّار النِّفَّري يقول بذلك. وإليك ما قاله في كتابه **المخاطبات** على لسان الله:

> يا عبد، أنا أولى بك من علمك، وانا أولى بك من عملك، وأنا أولى بك من رؤيتك، فإذا علمتَ فصِر وما علمتَ إليّ، فاستمع منيّ فيه واحمل إليّ رؤيتك ووقفتك، وقف بين يديّ وحدك لا بعلم، فإن العلم لا يواريك عنيّ، ولا بعمل، فإن العمل لا يعصمك مني، ولا برؤية، فإن الرؤية لا تغني عني، ولا بوقفة فإن الوقفة لا تملك بها مني[1].

أجل، ما نفع العلم والعمل والرؤية والوقفة إن لم تكن لله وبالله ومن الله. إن الله أولى من العلم وأولى من العمل. فالعلم والعمل إن لم يكونا موجّهين إلى الحق أثمرا أنانيةً في فاعلهما، حتّى ولو كانا يتّصفان بالخير. وما أدراك؟ لعلّ مصلحة فاعلهما تقضي باستعماله إياهما لغير غايتهما الخيّرة، فيتحول خيرهما إلى شرّ، ونفعهما إلى ضرّ. كلُّ علم لا يؤدّي إلى كماله، أي إلى الغاية الحقيقية من وجوده، وهي التوحيدُ، لا يؤدي إلى فضيلته، وكان باطلاً. فالتوحيد هو المراد، وكل عمل لا يحقّق غايته من الوجود كان إلى الرذيلة أقرب منه إلى الفضيلة؛ حتّى طاعة الله، إن لم تكن في سبيل الله كانت معصية له تعالى، ذلك لأنها لا تكون قد حقّقت غايتها الحق فتتقدم بالإنسان نحو الحقيقة. يقول أبو يزيد البسطامي المتصوّف الكبير الذي ينظر إليه الموحّدون بالإجلال والتعظيم، مخاطباً بعض جلسائه: «إنَّ في للطاعات من الآفات ما لا تحتاجون إلى أن تطلبوا

---

(١) محمد بن عبد الجبّار النفّري، **كتاب المواقف ويليه كتاب المخاطبات**، ص: ١٤٦.

المعاصي»[١]. وفي هذا المعنى يقول الشيخ محمد أبو هلال المعروف بالشيخ الفاضل،[٢] وهو من كبراء العلماء الأولياء عند الموحّدين، إن أعظم ما يقع به العلماء والزّهاد والعبّاد أنهم إذ يفطمون أنفسهم عن الشهوات ويحملونها على العبادات وطلب العلم والعمل ويعصمون جوارحهم ويحفظونها عن المعاصي الظاهرة ويعوّدونها على فعلِ ما هو خيرٌ وتجنُّبِ ما هو شرّ، قد يقعون في لذّة قبولهم عند الناس وتوقيرهم وتعظيمهم، فتطغى لذّة حمد الناس لهم على حمد الخالق ورضاه وحده جل جلاله، وذلك غاية الطغيان ومنتهى الرياء. والرياء ضد الإخلاص. لأن الإخلاص، كما يقول هو توجّه القلب وجه الله سبحانه وتعالى لا لغاية أخرى وراءه.

وليس ذلك مقصوراً على العلم والعمل، كما يفهمهما العامة من الناس. بل إن رؤية الحق والوقوف بين يديه هما من العلم والعمل كذلك. من هنا كانت رؤية الحق والوقوف بين يديه أيضاً لا يعنيان شيئاً إن لم يكونا خالصَين له سبحانه. ولا يكونان خالصين له، وفي الذات شُوَيءٌ من «أنا». ذلك أن رؤية الحق والوقوف بين يديه لا يصحّان إلا إذا كان هذا الرائي أو هذا الواقف عاد لا يعي رؤيته أو وقوفه، أي عاد مخلصاً ذاته من كل ثنائية. والإخلاص، كما ورد في قول الشيخ الفاضل المذكور أعلاه، هو توجّه القلب وجهَ الله سبحانه وتعالى لا لغاية أخرى وراءه. والحق واحدٌ أحد، لا ذاتية له فتقابله ذاتية أخرى.

---

(١) السهلجي، «النور من كلمات أبي طيفور»، في عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية**، ج١، (أبو يزيد البسطامي)، ص: ٨٥.

(٢) حول الشيخ الفاضل راجع أسعد سليم البتدّيني، **فلسفة الأخلاق عند الموحدين الدروز، الفاضل نموذجاً**، وهي أطروحة أعدت لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، قسم الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة القديس يوسف، بيروت، ٢٠٠٨؛ ولمعلومات عامة حول الشيخ الفاضل راجع مقالنا، «أبو هلال»، في دائرة المعارف، بإدارة فؤاد أفرام البستاني، ج٥.

والأحديّة لا إزائية لها وإلا كانت محدودة، وبالتالي لم تكن أحدية، وهي لا بُعد لها وإلا كانت معدودة، ولا حدّ لها وإلا كانت متناهية. العلم والعمل والرؤية والوقفة كلّها تكون باطلةً إذاً إلا إذا كانت خالصةً من نسبية «الأنا» وجزئية الحدّ وإزائيةِ الوعي وكثافة الثنائية، وإلا إذا كانت مصروفةً عن كل وعيٍ للذات منجذبةً بكليتها إلى الواحد الأحد الذي لا غيريّة له. من هنا فالجهد الواعي الإراديّ، وإنْ كان لازماً في عملية التوحيد كلّ اللزوم ضرورياً في عملية الارتقاء كلّ الضرورة، لا يرمي المرء كلياً في الواحد الأحد بل يقرّبه ويهيّئه فحسب. هذا العلم إذاً وهذا العمل قد يوصلان المرء بما فيهما من شفَف إلى رؤية الحق والوقفة بين يديه؛ ولكنّ كل ذلك لا يعدو كونه وعياً أنائياً لجهد ولا يعدو فاعله واعياً لأنائيته، حتى وإن كانت أنائيته هذه قد بلغت من الشفَف واللطافة ما جعلها تتّجه إلى الحق. ولكنّ هذا الوعي الجاهد، أو قل هذا الجهد الواعي، يبقى جهداً ووعياً؛ وهو كما ذكرنا في غير هذا الكتاب:

إذ ينطلق من «أنا» مهما تكن هذه الأنا واهيةً،
لا يوصل إلا إلى قرب. والقرب يبقى في نسبية
البعد... أجل... إن التوحيد الحق... لا
يتحقق إلا بتجاوز المرء للقرب إلى «تخصّله»
صفاتِ المحبوب الإلهي بدلاً من صفاته[1]. فإذا

(١) إشارة إلى قول الشيخ الجنيد في المحبّة إنها: «دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحبّ». أنظر القشيري، **الرسالة القشرية**، ص:٣٢١؛ عبد القاهر بن عبد الله السهروردي، **عوارف المعارف**، ص:٥٠٨؛ الجنيد، **تاج العارفين، الأعمال الكاملة**، ص:٩٨.

هو، موحّداً ذاته في الحق، قد عاد غير منفصل عنه بقرب مهما تدانى. وإذا بهذا الموحّد يخرّ منخلعاً من وقفته ليرتمي في الله ارتماءً. ويحدب عليه الحقّ ويحيطه برأفته ورحمته[1]. وكأنه قد حصلت بينه وبين هذا الموحّد عملية انجذابٍ جعلت الموحّد بلا «أنا»، فصار بلا حول ولا قوة؛ فعاد لا يقدر على وقوف، فخرّ في حضن الحق مستسلماً إليه إذ ذاك شعر بانجذاب الحق إليه وحدبه عليه. وإذا بالموحّد يُستهلَك في نور تأنّس الحق له. ويدرك أن لا أين يفصله عن الحق ولا آن، وأن الحق ليس واحداً من عدد لينجذب كلّ إلى آخر، بل هو أحدٌ أحد لا ذاتية فيه ولا غيريّة. وإذ تتكشف للموحّد هذه الحقيقة يتيقّن أن الحبّ الحقّ هو انكشاف الحقّ لوجهه لا غير، وأن هذا الحبّ هو انجذاب عرفانيّ لا انجذاب واحدٍ إلى آخر انجذاباً أينياً. إذ الحق وراء الأين والآن، ووراء المسافات والمساحات، ووراء الكثائف والدوائر. هذه إن هي إلاّ مظاهر، مظاهر للحقّ الأحد الأحد، وانعكاسات له يتجلّى بها عل قدر صفائها من أناواتها. مثَلُها من الحقّ مثَلُ الدائرة من نقطة وسطها[2].

---

(١) كان من الأصح أن نقول: «وينكشف للموحّد حدبُ الحق عليه وإحاطُته به برأفته ورحمته»، إذ الحق حادب عليه محيط به دوماً برأفته ورحمته.

(٢) راجع مقدمتنا **لصدى السنين**، مجموعة شعرية للدكتور أنيس عبيد، ص: ٧-٩.

وهكذا لا يستطيع الموحّد، إذ يعي ذاته، إلا أن يبقى محجوباً بالرؤية عن الشهود، وبالوقفة عن الارتماء في الحق حيث المسافرة الدائمة فيه، لا إليه. فالغيبة عن الوعي شرط للشهود. وكما قال أبو نصر السرّاج: «والغيبة غيبة القلب عن مشاهدة الخلق بحضوره ومشاهدته للحقّ بلا تغييرِ ظاهر العبد»[1] ذلك أن لا شهود لله وأنت شاهدٌ لأنائيتك. وهذا مصداقٌ لقول العارف بالله أبي الحسين النوري:

إذا تغيّبتُ بدا وإن بدا غيّبني[2]

ذلك ما عناه مسلك التوحيد عندما أشار إلى أن النظرة إلى الذات بالإعجاب هي مصدر الثنائية، أي الانحراف عن الواحد الأحد، وبالتالي مصدر الحياة في الوهم والعدمية والفوضى والتضادّ. فلا شهود إذاً إلا إذا غيّبك السكر في الأحدية عن وعيك لذاتك وتحرّرت من نسبية الأنائية والأنتية وانطلقت في يفاع الهوية الأحدية. هذا السكر في الأحدية هو إذاً الصحو الحق. أمّا الصحو، كما تفهمه العامّة، وهو وعيُكَ الأشياءَ الظاهرة المتكثرة والانغماسُ في تضادّها والتلهّي بها عن الحق واتخاذُها غايةً في الحياة تستعبدك وتملكك، فهو في حقيقة الأمر غيبةٌ عن الصحو وغيبةٌ عن الحق والحقيقة.

وكيف للموحّد أن يسكر في الأحديّة ويبلغ الصحو الحق إلا إذا كان من أصحاب المواجيد على حد تعبير الإمام القشيري إذ يقول:

---

(١) ابو نصر السرّاج الطوسي، **اللمع**، ص:٤١٦.

(٢) المصدر ذاته، ص:٤١٦.

والسكر لا يكون إلا لأصحاب المواجيد، فإذا
كوشف العبد بصفة الجمال حصل السكر
وطربت الروح وهام القلب[1].

هذا السكر، أو قل هذا الصحو الحقّ، يجعل المحبَّ يتفانى في حبّه للحق ويتعالى عما قد يسبّبه هذا الحبّ من ألم، كما روي عن أحد كبار العارفين أنه قال: «لو قطّعني البلاء أرباً لما ازدَدْت لك إلا حبّاً حبّاً»[2] ذلك ما عناه الشيخ علي فارس أحد الموحّدين العاشقين الذين أضناهم حبهم لله إذ قال:

فوحشتكم طوَت عليّ ضمائري
وحسرتكم ذابت لديّ مرائري[3]

وذلك ما عناه أيضاً أحد الموحّدين الشعراء، وهو الشيخ يوسف الكفرقوقي، عندما قال في المحبّين:

سرَوا ثمّ ساروا في ميادين عشقهمْ
لمحبوبهم فاستبشروا فيه بالبؤسِ...
سَباهم جمالٌ شاهدوه بقربه
فكلُّ حبيبٍ عندهم دونَه مَنسِي
سَقاهمْ بكأسٍ من رضاه فأصبحوا
نَشاوَى بخمرٍ لا تُدنَّسُ باللَّمسِ

(١) القشيري، **الرسالة القشرية**، ص: ٧١.
(٢) أبو بكر الكلاباذي، **التعرّف لمذهب أهل التصوف**، ص: ١١٧.
(٣) انظر كتابنا **الشيخ علي فارس رضي الله عنه**، ص: ٨٠.

سَهَوا عن سِواهُ فاستمدّوا برُشدِه

فكانوا ملوكَ القومِ في الجنّ والإنسِ(١)

عِشقُهم لمحبوهم الإلهي حثَّهم على السُّرى في ميادين الحب، فإذا بؤس ما عانَوه من هذا العشق بُشرى لهم، وقد تحوّل بؤسهم إلى نعيم، فإذا هم يشاهدون جمالاً لم ينحصر في صورته التي تمثّلت لهم. وكيف ينحصر جمال الجلال في صورةٍ لا ذاتية لها يسطع جمالها إذ يفيض عليهم القربُ ليُسكِرهم ويُنسيَهم كلَّ حبيب غير هذا الحبيب. وكأن هذا الحبيب أخذ يدور عليهم بكأس من بدور حبّه مملوءةٍ من رضاه، وإذا هذا الرضا خمرة لا كالخمر، تُسكِر ولا تلمسها شفاههم، فتحيلهم نشاوى وقد أشرقت في أرجائهم كما يشرق الصّبح، وإذا هذه النشوة رشدٌ هو الصحو الحق. وأيّ صحوٍ أوضح من صحوٍ شهدوا به هذا النور المحض، فكسف بسطوعه كلّ غيريّة. وإذا هم في رشدهم وصحوهم الأتمّين ملوكٌ على الجن والإنس. وإذا بهؤلاء المحبين يغيبون عن ذواتهم ليمثُلوا بين يدي الحق.

وكيف للموحّد أن يغيب عن ذاته مسترسلاً في الحق، فيحقق الإحسان، فيعبد الله كأنه يراه، ويحقق لسان الوحدانية فيعبّر عن الله بالله لله، ويحقّق مرتبة اليقين فيصل إلى حقيقية التوكل على الله والتسليم لله والرضا بقضاء الله والتفويض إلى الله، إلا بالحبّ؟!

---

(١) عارف أبو شقرا، **ثلاثة علماء من شيوخ بني معروف، شعرهم، آدابهم، تصوّفهم**، بيروت: دار الغد للطباعة والنشر، ١٩٥٧، ص: ٥٣.

ولكن أيّ حبّ؟ هل هو حب الإنسان لله؟ أم هو حب الله للإنسان؟ أم الحبّ هو حقيقة واحدة ذات وجهين؟ فإذا كان الحب هو حب الإنسان لله، هل يكون كحب الإنسان للإنسان؟ إن كان كذلك فإمّا أن يكون الله المحبوبُ «موضوعاً» للإنسان المحبّ، فيحبه إما بعقله وإما بقلبه وإما بذوقه وإمّا بعقله وقلبه وذوقه معاً. ولكن الإنسان، إذ يحب الله بهذا الحب، يبقى حبّه حبّاً واعياً، وبالتالي يكون هذا الحبّ مفروقاً إلى ذات هي الإنسان، وإلى «موضوع» خارج عن الذات هو الله، ويكون هذا المحب الإنسانيّ ينظر إلى حب الله له أنه أيضاً كذلك. ويكون الله والإنسان، في مثل هذه الحالة، كائنين مفروقين: أنائية وأنتيه، أنائية هي غاية وأنتية هي آلة. أي تكون أنائية الإنسان في حبه لله هي غايته وبالتالي إلهه في حقيقة الأمر. أما الله فيكون في نظر هذا الإنسان، آلة لا غير، ويكون هذا الحبّ حبَّ هوى ويبقى هذا المحبُّ بعيداً عن الحق، وبالتالي غارقاً في هوان الأنا، كما ذكر ذلك الشيخ الجنيد عندما قال:

نونُ الهوانِ من الهوى مسروقةٌ

فصريعُ كلِّ هوىً صريعُ هوانِ[1]

أما الحب في التوحيد فهو غير هذا الحب. إنه لا يقوم على «ذات» و«موضوع». فالمحبوب الإلهي لا ذاتية له ليكون «موضوعاً» للحب، إنه الواحد الأحد، وليس واحداً يقابله واحد آخر ويقوم بإزائه. في الحبّ الحقّ لا بينونة تفصل ولا أنا تحجب.

(١) الجنيد، **تاج العارفين، الأعمال الكاملة**، ص: ٣٢٩.

مثَلُ الحبّ الحقّ هو مثل حب الكلمة لمعناها، وحب الدائرة لنقطة مركزها، وحب السريرة للسرّ. وكما لا تنفصل الكلمة عن معناها والدائرة عن نقطة مركزها والسريرة عن السرّ الإلهي، كذلك لا ينفصل الحبّ الحقّ للحق عن الحق. ومن يفصله لا يكن محباً حباً حقا. ذلك ما يفهمه الموحّدون إذ يقرأون ما يقوله القديس يوحنا: «فكل من يحبّ فهو مولود من الله وعارف به. ومن لا يحبّ فإنه لا يعرف الله لأن الله محبّة»[1].

العلم والعمل والإيمان والعبادة وجميع الفضائل إنما توصل الموحّد إلى الباب، أما الحب فهو الذي يفتح الباب فيدخل الموحّد إلى الله، هذا ما قاله أحد الأولياء الموحّدين. وما أقرب هذا القول إلى قول القديس بولس في المحبة:

لو كنت انطق بألسنة الناس والملائكة ولم تكن فيّ المحبّة فإنما أنا نحاس يطنّ أو صنج يرنّ. ولو كانت لي النبوّة وكنت أعلم جميع الأسرار والعلم كلّه ولو كان لي الإيمان كلّه حتى أنقل الجبال ولم تكن فيّ المحبة فلست بشيء. ولو بذلت جميع أموالي لإطعام المساكين وأسلمت جسدي لأحرق ولم تكن فيّ المحبّة فلا انتفع شيئاً[2].

ليس الحب في مسلك التوحيد حالةً عقلية أو فكرية وحسب، وليس حالة عاطفية أو ذوقية وحسب، وليس حالةً

---

(١) رسالة القديس يوحنا الأولى، ٤: ٧-٨.

(٢) رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنتس١٣: ١-٤.

روحيةً أو حسيةً وحسب، هذه كلّها وجوه لحقيقةٍ واحدة هي ذاتك التي هي مظهر من مظاهر الناسوتية. ذلك لأن الذات الإنسانية إنما تتحقّق بالله، فتصبح مظهراً له تعالى تتطهّر بحبه من كل ما هو أنائيّ متكثّر شركيّ. وإذ تتطهّر هذه الذات تعود في حالة الجمع، أو قل في حالة جمع الجمع، لا في حالة الفرق المحكومة «بالأنا» كما ذكرنا من قبل[1]. يقول الجنيد: «القرب بالوجد جمع، والغيبة بالبشريّة تفرقة»[2]. فالذات المفروقة تنافي الوحدة الحق. من هنا لا تعود الذات الإنسانية المتحققة بالحب موضوعاً منفصلاً، إذ تكون قد بلغت كمالها في الله الواحد الأحد وتحررت من كونها ذاتاً مفروقةً إلى كونها ذاتاً ناسوتية مجموعةً في حقيقتها الواحدة التي هي مظهر لله، على حدّ ما جاء في الحديث القدسيّ حديث النوافل:

وما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبّه
فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره
الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي
يمشي بها[3].

إن تقرّب العبد بالنوافل إلى الله هو انجذابه إلى الواحد الأحد انجذابَ الكلمة إلى معناها. إذ ذاك ينكشف حبّ الله له، فيرتمي في الله، فيستهلكه حبّ الله. ويسير في ميادين حبه إلى ما لا نهاية كما كان أبو يزيد البسطامي يردّد:

---

(١) حول الفرق والجمع وجمع الجمع راجع ص: ٣٢-٣٣ من هذا الكتاب.

(٢) الجنيد، **تاج العارفين، الأعمال الكاملة**، ص:٩٦.

(٣) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، ج٧، كتاب الرقاق، الباب ٣٨، ص: ١٩٠.

شربتُ الحبَّ كأساً بعد كأسٍ
فما نفد الشراب وما رُويتُ[1]

ذلك هو سرّ الحب. فإذا انكشف لك هذا السرّ حق الكشف علمتَ حقيقة ناسوتيّتك القائمة على نفي الإزائية وعلى الإحاطة الإلهية إحاطةَ الأحديّة بالنسبية والمعنى بالمظهر. إذ ذاك «تعلم أنّ الحق سمعك وبصرك ويدك ورجلك، مع نفوذ كلّ واحدٍ من ذلك وقصوره، وأنك لست هو عينه» على حد تعبير محيي الدين ابن عربي[2].

وكيف تكون عينَه وأنت مظهر له تعالى وانعكاس لحقيقته وبالتالي صورة مرآوية له.

لا يحقّق الإنسان التوحيد إذاً إلّا إذا تبرّأ من هذه «الأنا» التي هي أساس الثنائية، وبالتالي علّة الانحراف من الواحد الأحد. ذلك ما عناه الشيخ الجنَيد عندما ربط التصوّف الحق بالتخلّص من «الأنا» فقال إذ سئل عن التصوّف: «هو أن يُميتَك الحقّ عنك ويُحييك به»[3]. موت الأنا هذا هو ما عناه جلال الدين الرومي عندما كتب في كتابه **فيه ما فيه** بأسلوبه الشعري:

في حضرة الحق لا مكان لاثنين من «أنا». أنت
تقول «أنا»، وهو يقول «أنا». فإما أن تموت أمامه،

---

(١) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص: ٣٢٥.

(٢) محيي الدين ابن عربي، **الفتوحات المكيّة**، المجلد ٤، الباب ١٩٩، ص: ١٦٢.

(٣) الجنيد، **تاج العارفين، الأعمال الكاملة**، ص:١٤٨.

> وإما أن يموت أمامك، حتى لا تبقى الثنائية. أمّا أن يموت هو[سبحانه] فأمر غير ممكن لا في الواقع ولا في التصوّر. كيف ذلك وهو الحيّ الذي لا يموت. إن للحق من اللطف والرحمة أنه لو كان ممكناً أن يموت من أجلك لمات، حتى تزول الثنائية. والآن إذ الموت في حقه[تعالى] غير ممكن، مت أنت حتّى يتجلّى عليك وتزول الثنائية. عندما تربط طائرين حييّن معاً، برغم وجود التجانس بينهما وتحوُّل جناحيهما إلى أربعة أجنحة، لا يطيران، لأنّ الثنائية قائمة. أمّا إذا ربطت طائراً ميتاً بطائر حيّ، فإن الطائر الحيّ يطير، لأن الثنائية زالت[١].

هذه الوحدة القائمة على نفي الثنائية بنفي«الأنا»، أي بنكران كلّ إزائّية، إنما تتجلّى بالحب الذي يغيّب المحبَّ عن «أناه». فاتخاذ «الأنا» أساساً للعلم والعمل هو غاية الطغيان على حد تعبير الشيخ الفاضل العالم التوحيدي المعروف الذي قال في نفوس بعض العابدين أنهم يقعون في لذة قبولهم عند الناس وتوقيرهم وتعظيمهم، فتطغى لذة حمد الناس لهم على حمد الخالق ورضاه وحده جل جلاله، وذلك غاية الطغيان ومنتهى الرياء[٢].

---

(١) جلال الدين الرومي، **كتاب فيه ما فيه**، ترجمة عن الفارسية عيسى علي العاكوب، ص: ٥٨-٥٩.

(٢) راجع ص: ٣٧ من هذا الكتاب.

وربمّا يكون ما ذكره عبد الكريم الجيلي حول هذا التجرّد من«الأنا» من أبلغ ما قيل في ذلك. قال يصف هذا العشق الإلهي:

> وهذا آخر مقامات الوصول والقرب. فيه ينكر العارف معروفه، فلا يبقى عارف ولا معروف ولا عاشق ولا معشوق، ولا يبقى إلاّ العشق وحده.والعشق هو الذّات المحض الصرف الذي لا يدخل تحت رسم ولا اسم ولا نعت ولا وصف. فهو، أي العشق، في ابتداء ظهوره يُفني العاشق حتّى لا يبقى له اسم ولا رسم ولا ونعت ولا وصف. فإذا امتحق العاشق وانطمس، أخذ العشق في فناء المعشوق. . . فلا يزال يفني منه الاسم ثم الوصف ثم الذات، فلا يبقى عاشق ولا معشوق. فحينئذٍ يظهر العشق[1] بالصورتين، ويتّصف بالصفتين، فيسمّى بالعاشق ويسمّى بالمعشوق[2].

هذا الحب إنما يغيّب المحب عن ذاته، بل يغيّبه ويغيّب ذاته عن الكون أجمع. يبقى في هذا الكون، تراه العيون ولكنه لا يرى ذاته، بل لا يحسّ بها ولا يحسّ بما حوله، لأنه غيّب الفرق فعاد لا يرى الأشياء إلاّ بالله وفي الله. بالتوحيد عَرَفَ الأشياء كلها، أمّا الأشياء فقاصرة أن تُعرف بذاتها، أو أن يُعرَف الله بها. هكذا يعلّم أيمة التوحيد. وهكذا هُم المحبّون. تخلّوا عن فرق ذواتهم

(١) في الأصل:«العاشق» غير أنني أرى أن كلمة «عشق» هنا أكثر ملاءمة للسياق.

(٢) عبد الكريم الجيلي، **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**، ج١، ص: ٨٠-٨١.

واسترسلوا في بحار الوحدة، فأخذتهم أمواجها إلى صفاء القرب وروق المشاهدة. فهتف وليّ من الموحّدين كبير هو الشيخ الفاضل يصف هؤلاء المحبين:

نـاجَـوهُ فـي الـقُـرُبِ بـالـتـعـظـيـمِ مـنـفـرِداً
غَـابُـوا عـنِ الـكـونِ فـيـهِ عِـنـدَمـا شَـهِـدوا[١]

إنهم يناجونه، وهم في حال من القرب، وقد استهلكهم في انفراد جمع جمعه، فغابوا في عظمة هذه الوحدة الفرد عن الأكوان، بل اضمحلّت «عندية» الأكوان المتفرّقة في وحدة «عندية» الحق أو قل في وحدة لَدُنيّتهِ، فإذا بهؤلاء المحبّين يشهدون وقد برئوا من كلّ أنانية وبرئوا من كل فرق.

هذه العلاقة بين المحبّ والمحبوب، أو قل بين العاشق والمعشوق، لا تتمّ إلا عندما يدرك المرء حقاً أنه محبوب من المحبّ المحبوب الحق. إذ ذاك يوقن حق اليقين بأنّ ما يحدث له من أحداثٍ هو ثمرة حبٍّ لا ثمرة بغضٍ أو انتقامٍ أو تخلٍّ، فيرضى مغتبطاً غير معترض، ويصبح ما هو بؤسٌ في الظاهر بُشرى له، كما رأينا عند الشيخ الكفرقوقي[٢]. ويسترسل الموحّد في حبّه للحق موكلاً أمره إليه تعالى، ويقوده رضاه إلى التسليم لحكمة الحق الحادب عليه المحيط به المحب له. والتسليم مسافرة المرء في الحق واسترساله فيه. ذلك لأن المرء لا يدرك أنّه محبوبٌ مِن هذا المحبّ الحادب عليه إلا إذا كان منجذباً إلى المحبوب لا مجتذِباً إياه. فالحب الحق هو «حركة انجذاب لا

(١) عارف أبو شقرا، **ثلاثة علماء من بني معروف**، ص: ٩٦.
(٢) راجع ص: ٤١ من هذا الكتاب.

اجتذاب»، ذلك أن المحب، كما ذكرنا في غير هذا الكتاب، «ينجذب إلى محبوبه. أما الذي لا يحب فيجتذب الأشياء إليه لا ينجذب إليها، يجتذبها إلى ذاته «الأنا»»[1]. فالحب يقتضي أن تنتفي إرادة المحب ويُستَهلَك بإرادة المحبوب وتذوب صفاتُه بصفاته. أما الذي يجتذب اللهَ إليه فقد اتّخذ «أناه» غايته وبالتالي اتخذها إلهه، واتخذ الله وسيلةً وأداة. فالحب الحق هو كما قلنا من قبل:

«حركة انجذاب لا اجتذاب. وكما حبي لله لانجذاب إليه، حبُّ الله لي، وأنا في حال الحب، انجذاب إلي. أنا إذاً أنجذب إليه وهو ينجذب إليّ. أنا أتحرك إليه وهو يتحرك إليّ حركةً بلا مسافة! حركته ذاتية، فهي إذاً فائقة السرعة والقوة. وحركتي، في انجذابي إليه، تستمدّه، فهي إذاً فائقة السرعة والقوة. وتتصادم الحركتان الفائقتان... إنه الحب في أعنف مجاليه، في أقوى مجاليه، في أصفى مجاليه! وإذ أنجذبُ إلى الأصل تشِفُّ كثافتي فتلين وترقّ. وإذ هي مطواع لهذه الروح الحق، ومَبْدَى لها صافٍ ومُتَجَلٍّ»[2].

وبالتالي فأن المحبوب الإلهي، من حيث هو حبّ ومحبّ، هو كذلك منجذب إلى خلقه الذي هو عبارته، كما المعنى منجذب إلى الكلمة. وفي حركة الانجذاب هذه يحصل الحب الناسوتي، أي هذا الحبّ الحقّ الذي يستطيع الناس أن يختبروه،

(١) انظر كتابنا **مرآة على جبل قاف**، ص: ٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ص: ٩٥-٩٦.

والذي هو تلاقي الحب الإلهي للناس والحب الإنساني الحق لله، إي تلاقي حب الحق للناس وحب الإنسان الحق للحق. والإنسان الحق هو ذلك الذي تجاوز حبّه للإنسان، من حيث هو مُفرد، إلى أن أصبح حبّا للإنسان، من حيث هو جمع بل من حيث هو جمع الجمع، كما ذكرنا في غير هذا الموضع من هذا الكتاب[1]. يشبه ذلك هذا التلاقي بين حب المعنى للعبارة وحب العبارة للمعنى. أمّا العبارة فهي، لا حروفها، التي تلتقي بالمعنى. الحروف لا تلتقي بالمعنى لأنها منفردة. فعليها إذاً لكي تصبح كلمة أن تتخلّص من كونها حروفاً مستقلّة، أي عليها أن «تنسى» أناواتها فيتّصل بعضُها ببعض لتؤلف كلمةً تعبّر عن المعنى. كذلك الإنسان لا يلتقي بمعناه الإلهي إن هو أصرّ على فرديته. من هنا كان شرط هذا التلاقي أن يتخلص الإنسان من«أناه» المفروقة ويتجاوزها إلى الجمع. ليصبح حبّه للحق حباً ناسوتياً. والناسوتية مشتقة من الناس لا من الإنسان الفرد المفروق. الثنائية هي عددان مفروقان والكثرة هي أعداد مفروقة، أما الوحدة فهي انجذاب المظهر إلى المعنى والمعنى إلى المظهر. والتوحيد إذاً هو اكتشاف الإنسان، من حيث هو جمع لا مفرد، لحقيقته، أي من حيث هو، كما الكون بجميعته، انعكاس للواحد الأحد. فالظاهر هو وجه الحق والحق هو باطن الظاهر، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلاَلِ وَالإِكْرَام﴾[2]. والوجه، في هذه الآية، «صفة الله»، كما يقول أبو القاسم القشيري الذي يزيد فيقول: «ويقال: في بقاء الوجه بقاء الذات، لأن الصفة لا تقوم بنفسها. ولا محالة شرطُها قيامها بنفسه وذاته»[3]. من هنا كان وجه الله هو حقيقته. إذاً هو

(١) حول الفرق والجمع وجمع الجمع راجع ص: ٣٢-٣٣ من هذا الكتاب.

(٢) سورة الرحمن (٥٥):٢٧.

(٣) القشيري، **تفسير القشيري المسمّى لطائف الإشارات ج٣، ص: ٢٦٦.**

واحد أحد. كذلك صفاته جميعها هي ذاته تعالى لا تعدّد فيها. فالله واحد لا من عدد. من هنا كان الإنسان إذ ينظر إلى الله في فرقٍ لا يشهده، ويكون عمله هذا سئياً، كما يقول مسلك التوحيد والسئيّ مشتقة من سأى. تقول سأوتُ أو سئَيتُ الثوب أي مددته فانشقّ[1]. من هنا كانت الأعمال السئيّة هي الأعمال القائمة على الانشقاق والفرق. وهي التي تمنع فاعلها من رؤية الحق.

عندما ينظر الموحّد إلى الحق يراه، بتوحيدِهِ له، متجلّياً في خلقه. وعندما ينظر إلى الخلق دون سأيٍ يرى الخلق «تمظهراً» للحق. من هنا كان التلاقي بين الحق ومظهرِه، أي بين المحبوب الحق والمُحِبّ الحق، هو ما يمكننا أن نسميه السَّواء. والسواء حتميّ واجب الوجود. وهو، كما قال ابن عربي«بطون الحق في الخلق والخلق في الحقّ»[2]. وفي ذلك يقول النّفري في كتابه **المواقف**:

> «وقال [الله] لي: «انظر إلى وجهي»، فنظرت فقال: «ليس غيري». فقلت: ليس غيرك»[3].

ذلك هو الواحد لا من عددٍ سبحانه كما ذكر التوحيد. الواحد العددي يزيد بالأعداد وينقص بالأعداد. أما الواحد لا من عدد، الواحد الأحد الذي لا حدّ له ولا غير، ولا خارج له ولا داخل، فيتنزه عن الزيادة والنقصان، والإضافة والتحديد، ويتعالى عن الأبعاد، لا ذاتية له ولا عين، ولا آن له ولا أين.

---

(١) راجع ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «سأي».

(٢) محيي الدين ابن عربي، «اصطلاحات الصوفية»، في ابن عربي، **رسائل ابن عربي**، ص: ٥٤٠.

(٣) النّفري، **كتاب المواقف**، ص: ٧١.

الفصل الثالث

المرآة

لا يمكن الإنسانَ إذاً، وهو ضمن الخلق العبارة، أن يحبّ الواحد الأحد حبّاً حقّاً إلا أذا كان في لطافةٍ تجانس لطافة المحبوب الإلهي. وكما أن المحبّ ينجذب إلى محبوبه الإلهي كذلك المحبوب الإلهي، في حبه لخلقه العبارة، «ينجذب»، كما ورد في الفصل السابق، إلى محبوبه الإنساني بنعمة تجلّيه له على قدر تحمّل الإنسان لهذه النعمة.

هذه النعمة الإلهية، كما يعتقد الموحّدون، ليست فعلاً إلهيّاً حادثاً في زمن معيّن، وإنما هي شأن إلهيّ حتميّ بحتميّة وجوده. من هنا عدّ الشيخ الفاضل الوجود الإلهي نعمةً. ذلك أنه إذا كان هذا التجلّي الإلهي حتمياً بحتمية وجوده سبحانه، كان التجلّي نعمةً حتميةً واقعةً في الوجوب لا في الإمكان. بقي على الإنسان إذاً أن يشعر بهذا التجلّي الإلهي أو لا يشعر به. فإن شعر به ارتفع بينه وبين التوحيد حجاب، وإن لم يشعر به انسدلت حجب من ظلمةٍ حالت دون تحقّقه بالتوحيد.

كذلك لا يمكن أن يكون الله واحداً لا من عدد وخارج الله نعمتُه أو علمُه أو رحمته أو بصره أو سمعه أو سائر أسمائه. هو الموجود الواحد الأحد ولا وجود إلا هو. هنا يحضرني ما ذكره

في هذا الصدد أحد العارفين الكبار من الشيعة الأمامية الإثني عشرية هو السيد حيدر الآمُلي قال: «ليس في الوجود سوى الله تعالى وأسمائه وصفاته وأفعاله، فالكل هو به ومنه وإليه»[1]. تنزّه الله عن تعدّد الأسماء والصفات. إن هي إلا ذاته سبحانه، لأنها مظاهر له، مظاهر لحقيقةٍ واحدة هي هو ولا موجود إلا هو. الأشياء تستمد وجودها منه، كما تستمد النّسَب وجودها من أصلها الواحد، وكما تستمد الصور التي يبصرها الحالم وجودها منه. فكما هي تعبير عنه وكما هي موجودة طالما هو حالم بها، كذلك الأشياء هي عبارة من عبارات الله؛ هي موجودة فيه تستمد وجودها وحقيقتها من وجوده وحقيقته. وكما أن الصور في الحلم تحدث في الحالم وبه ومنه وله، كذلك الأشياء إنما هي في الله وبالله ومن الله ولله، ولا تخرج خارج وجوده الأحد وملكوته الذي هو هو. وفي ذلك يقول ابن عربي، وقد جاء بعد الدعوة التوحيدية بنحو مئتي سنة:

تمنّيتُ من ربّي وجوداً مكمَّلاً

فقال: وجودُ الكون عينُ وجودي[2]

الله منزّه عن حاجته إلى الزمان متعالٍ عن كل آنيّة أو أينيّة، كما ذكرنا أعلاه. فهو إذاً المُنعِم، وليس منعِماً في وقت وغير منعم في وقت. وهو منعم نعمةً هي وجوده لا خارج وجوده. إذاً نعمة تجلّيه هي نعمة وجوده. من هنا قول الشيخ الفاضل مبتهلاً إلى الله: حامداً إيّاه سبحانه على نعمة وجودِه. ويبقى على المرء، كما ذكرنا أعلاه،

---

(١) السيد حيدر الآمُلي، **أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة**، ص: ٢٦٨.

(٢) ابن عربي، **ديوان ابن عربي**، ص ١٥٧.

تقبّلُ هذه النعمة أو عدم تقبّلها. أما المتقبّلون لها فيتفاوتون بقدر ما هو عليه كل منهم من تهيّؤ معرفيٍّ وخلقيٍّ وعقليٍّ وروحيٍّ ونفسيٍّ واجتماعيٍّ لهذه النعمة. ولا يتأتى له هذا التهيؤ إلا بقدر إعداده نفسَه لتتقبّل حقيقة الوحدانية. وكلّما زاد هذا الإعداد زاد صفاؤه وإخلاصُه من كل ثنائية، فزاد تحقّقه في الوحدة الأحدية علماً وعملاً وتصديقاً.

هذه الثنائية التي يعيش بها الإنسان عادةً إنما تنبع من اشتغاله «بالأنا» اشتغالاً يحرّكه إلى مصالحه الشخصية على حساب غيره، وتقديمه إياها على غيرها من المصالح، بل تضحيته بالمصالح العامة في سبيلها. فإذا بالإنسان لا ينظر إلى الله على حقيقته، وإنما ينظر إليه - إن هو نظر - على أنه كائن له الصفات الإلهية من حيث هي وسيلة لتحقيق هذه المصالح الشخصية، فيتحول الله في نظره إلى كائن قادر على تحقيق «أناه»، فإذا هو يخافه ويعبده ويدعوه ويتوسل إليه لكي يحقّق له ما يريده منه. فتكون هذه «الأنا» هي في الواقع غايته وبالتالي إلهه. ويغدو الله وسيلة يتوسل بها لتحقيق هذه الغاية. وربّما صرف هذا الإنسان وأمثاله النظر حتى عن الاعتقاد بهذه القوّة الوسيلة واستعاض عنها بقدرة عقله الطبيعي وبالأنظمة والقوانين، وبقدرة التكنولوجيا والمال والاقتصاد وغير ذلك من القوى.

وهكذا يبتعد الإنسان المعاصر عامةً عن مفهومه لله الواحد الحقّ وعن مفهومه للخير المحض لينغمس في حضارةٍ هي في كثيرٍ من وجوهها مادية يظنّ أنها تؤمّن له السعادة، وهي في حقيقة الأمر تؤمن له، أن هي أمّنت، بعض راحةٍ دنيويّةٍ تبقى على سطح حياته دون أن تَلِج إلى داخل الإنسان الذي فيه. ويقوده هذا الانغماس إلى تحليل الأشياء المتعلّقة بهذه المادّية

وتعليلها ودراسة مصادر القوة والسلطة وسبل تنميتها. بانصراف هذا الإنسان عن اهتمامه بحقيقية الخير وبانغماسه بهذه النسبية المسطّحة يبتعد، عن قصدٍ أو غير قصد، من الله من حيث هو الوحدة الأحدية الحق، لينصرف - إن هو انصرف - إلى الله الفرْق، إلى الله الوسيلة.

وهكذا، يتخلّى هذا الإنسان عن مفهوم الحب الحق ليمارس مفاهيم «الحب» المصلحي، أي يتخلى عن علاقته، من حيث هو مظهر، بمعناه الحق، ويغرق في علاقته، من حيث هو فرق، بالفرْق، فيسمّي هذه العلاقة حباً وهي بالحقيقة حبّ للذّات المفروقة، أو يسمّيها اختلافاً وهي بالحقيقة عداوة وكراهية وتضادّ.

ويغيب عن هؤلاء الناس عامةً تقبّلُهم تأنّسَ الحق لهم، وينحصر هذا التأنّس بفئة من الناس قليلةٍ قليلةٍ ترفض التأطّر كي لا تقع بسطحيةٍ صنميّةٍ تحدّ تقدّمَها في تحقيق إنسانيتها الحقّ.

هؤلاء الأقلّون في خضمّ هذه الحضارة إنّما يصرّون، وهم في مجتمعاتهم المختلفة، على معاملة الآخرين معاملةً تخلو من الفوقية والتميّز، فيتوجّه الواحد منهم، بانسحاقٍ وشغَف، إلى حبّه للحق في سبيل الحق، علّه يتهيّأ إلى تحقيق لطافةٍ تجانس لطافة محبوبه الإلهي، وعلّه بتلك اللطافة يقترب من تقبّل تأنّس الحق ناسوتاً هو تجلّي النور اللاهوتي الذي أبدع الوجودَ، والذي منه، كما يعلّم التوحيد، أظهر سبحانه أمرَهُ فكان هيولي الموجودات كلها وبه تكوينها لقوله: ﴿إنَّما أَمْرُهُ إذَا أرادَ شيْئاً أن يَقولَ لَهُ كُنْ فَيَكونُ﴾[1]. فإذا بالإنسان الحقّ يتذوّق نعمة الوجود، وذلك

---

(١) سورة يَس (٣٦): ٨٢.

بابتعاده، بتواضع أصيل، عن مغريات النفس وبتبرؤه تبرؤاً خفياً من هذه «المفاهيم» التي تتحكّم في هذا المجتمع «الرغائبي». وهكذا فإن هذه اللطافة المتطبّع فيها تتمثّل له تجلّياً ناسوتياً يحتجب في سرّه بنموذج الإنسان الكامل ويماثل هذا الموحّد من حيث تحقّقه الروحي والخلقي والعقلي والمعرفي. وبذلك يكون الله قد تمثل له على أتّم ما يستطيع هذا الموحِّد تقبلَه واستيعابه. ذلك ما يدعو إليه التوحيد في نظرته إلى انعكاس الحق على أهل الإحسان والوحدانية واليقين ناسوتيةً تتمثل لهم صورةً للإنسان الكامل يرون فيها انعكاس الحق على مرآة قلوبهم، ويتخذونها نموذجاً لعلاقتهم مع الحق إن من حيث حقيقتهم أم من حيث غايتهم في الوجود. ذلك ما أوضحه محيي الدين ابن عربي فيما بعد إذ يقول:

تَبارك اللهُ في مجلاهُ نعرِفه
ولو جهلناه كُنّا منه في ضرَرِ
هو المُشاهَدُ في ذاتٍ وفي صفَةٍ
في عالَمِ الأمرِ والأفلاكِ والبشرِ
به أراه وأُصغي عند دعوتِهِ
لأنّه عَينُ سمعِ الأذنِ والبَصرِ
وعالِمُ الرسم لا يدري حقيقتنا
ولو يقولُ به لكانَ في غُرَرِ[1]

أجل عالِم الرسم والحرفية لا يدري ذلك ولا يقول به. ولو اعتقد ذلك لكان في غُرَرٍ من أمره لأنه يأخذ الرسوم على ظاهرها

(١) ابن عربي، **ديوان ابن عربي**، ص: ٢١٦.

فقط وليس أيضاً على مرماها الحقيقي. كذلك نرى في كتاب **فصوص الحِكَم** وهو من تصنيفه أيضاً كما هو مشهور. وفيه يقول:

> فوصف [الله] نفسه لنا بنا: فإذا شهدناه شهدنا نفوسنا، وإذا شهدَنا شهد نفسه. ولا نشّك أنّا كثيرون بالشخص والنوع، وأنّا، وإن كنّا على حقيقةٍ واحدة تجمعنا، فنعلم أن ثمّ فرقاً به تميّزت الأشخاص بعضها عن بعض. ولولا ذلك ما كانت الكثرة في الواحد. فكذلك أيضاً وإن وُصِفْنا بما وصَف نفسَه من جميع الوجوه فلا بدّ من فارق. وليس ذلك إلاّ افتقارنا إليه في الوجود وتوقّف وجودنا عليه، لإمكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه[1].

في هذا المقطع من **فصوص الحكم** يتكلّم المؤلف على تجلّي الله الذي هو الوجود، كما يتكلم على تجلّي الله على مرآة قلوب أولئك المتحققين، فيدركون حقيقة هذا الوجود، ويتيقّنون أن هذا الوجود الذي هو تجلّي الله، ليس قائماً بذاته، بل قائم بالله وفي الله ولله الواحد الأحد، وأن هذا الوجود إنما يتحقق وجوداً بالفعل بتحرّكه الدائم في الله. أما الله الواحد الأحد فلا يتحرك إلى شيء لم يكنه. فهو الواحد الأحد، لا موجود خارجه فيحتاج إليه ويتحرك نحوه، ولا غير له فيطلبه ويسعى إلى احتوائه واجتذابه. هذا الكون إذاً ليس مستقّلا عن الواحد الأحد، ولا هو خارج ملكوته، بل هو انعكاسه، كانعكاس الأصل صورةً في المرآة. الخلق بدو الحق.

---

(١) ابن عربي، **فصوص الحكم**، حققه وعلّق عليه د. أبو العلا عفيفي، ج١، ص: ٥٣-٥٤.

هكذا يقول مصنّف **فصوص الحكم** مفصحاً عمّا يقوله التوحيد في حقيقته الذي يقول بصدور الكون عن الله إبداعاً لا في زمان. ومن هنا قول مصنّف **فصوص الحكم** أيضاً مصداقاً لما قاله أعلاه: «فعالم الطبيعة صوَر في مرآة واحدة، لا بل صورة واحدة في مرايا مختلفة».[1] ليس الخلق صنعة الله كما يصنع نجّار طاولةً أو كما يبني بنّاء بيتاً. مَثَلُ الخلق من الله كَمَثَلِ البناء من المهندس، كما يقول التوحيد؛ فكما البناء انعكاس المهندس وعبارته كذلك الخلق هو انعكاس الحقّ وعبارته؛ هكذا يقول التوحيد. وكما يقول أبو الحسين النوري، أحد العارفين الكبار، «الله لطّف ذاته فسمّاها حقّاً وكثّف ذاته فسمّاها خلقاً»[2].

تصديقاً لما قلناه في تعليقنا على ما قاله مصنّف **فصوص الحكم** في المقطع المقتبس آنفاً من **فصوص الحكم** يحسن بنا أن نورد ما قاله العلّامة محمد داود قيصري في كتابه، **شرح فصوص الحِكَم** يشرح فيه هذا المقطع بالتفصيل، قال:

> «فوَصَفَ»، أي الحق، «نفسه لنا بنا»، أي بصفاتنا. لمّا كانت عائدة إلى عيننا الثابتة من وجه. . . قال: «بنا». فـ «إذا شهدناه شهدنا نفوسنا»، لأنّ ذواتنا عين ذاته لا مغايرة بينهما إلا بالتعيُّن والإطلاق، أو شهِدْنا نفوسَنا فيه لأنه مرآة ذواتنا. «وإذا شهِدَنا»، أي الحق، «شهدَ نفسَهُ»، أي ذاته التي تعيّنت وظهرت في صُوَرنا، أو شهدَ نفسه فينا لكوننا مرآةً لذاته

---

(١) المصدر نفسه، ص: ٧٨.

(٢) Louis Massignon (ed), *Recueils de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, p.52.

وصفاته. «ولا نشكّ أنّا كثيرون بالشخص والنوع»، ويجوز أن يكون «أنّا» عبارةً عن لسان أهل العالَم، أي أهل العالم أي أنّا كثيرون بالأشخاص والأنواع التي فيه؛ ويجوز أن يكون عن لسان الأفراد الإنسانية، أي، أنّا كثيرون بالشخص وبحسب الأنواع التي فينا لتركُّبنا من العالَمين الروحاني والجسماني. ويؤيد الثاني ما بعده وهو قوله: «وإنّا إن كنّا على حقيقةٍ واحدة»، أي، «وإن كنّا» مشتملة على حقيقةٍ نوعيّة هي «تجمَعُنا فنعلم قطعاً أن ثمة فارقاً به»، أي بذلك الفارق «تميّزت الأشخاص بعضها عن بعض، ولولا ذلك»، أي الفارق، «ما كانت الكثرة في الواحد» أي، حاصلة ومتصوَّرة في الواحد. «فكذلك أيضاً وإن وصفناه»، أي الحق، «بما وَصَف به نفسه من جميع الوجوه، فلا بدّ من فارق»، لمّا شَبّه في الأول، أراد أن ينزّهَ هنا ليجمع بين التنزيه والتشبيه على ما هو في طريقة الأنبياء. «وليس»، [أي] ذلك الفارق «إلاّ افتقارنا إليه في الوجود وتوقُّف وجودنا عليه لإمكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه». وإنما حصر الفارق في افتقارنا وغناه، لأن غيرهما أيضاً عائد إليهما، سواء كان وجودياً أو عدمياً[1].

(1) محمد داود قيصري رومي، **شرح فصوص الحكم**، به كوشش استاد سيّد جلال الدين آشتياني، ص ٣٨٩-٣٩٠.

وقد استشهد محقق **شرح فصوص الحِكم** العلّامة المحقّق السيد جلال الدين آشتياني على قول المصنِّف: «وليس إلاّ افتقارنا إليه في الوجود وتوقف وجودنا عليه، لإمكاننا وغناه عن مثل ما افتقرنا إليه» الوارد أعلاه، وعلى شرح محمد داوود قيصري له بما قاله آية الله الخميني في هذا الصدد وهو:

> وهذه الكثرة الافتقارية ليست مثل الكثرات الأخرى، بل هي تؤكد الوحدة وترفع البينونة؛ ولهذا قال صلى الله عليه وآله: «الفقر فخري». فالعالِم، إذا كان في حجاب نفسه، يكون مفترقاً وممتازاً بالافتراق البينوني، وإذا خرج عن حجاب نفسه وتعلّق بعزّ قدسه وافتقر وفني عن ذاته رفع الغيريّة؛ و«إذا تم الفقر فهو الله»، أي الهوية له لا لغيره[1].

وهذا يدّل على أن آية الله الخميني كان يقول برفع الإنسان الغيريةَ بينه وبين الله إذا وصل الفقرُ، أي الحاجةُ إلى الله، إلى منتهاه واتّصل المتحقِّق به سبحانه. عند ذلك يزول الفرق وتنكشف الوحدة. وهذا ما قصده ابن عطاء الله عندما قال: «الأكوان ثابتة بإثباته وممحوّةٌ بأحدية ذاته.»[2] فإذا أثبتَّه ثبتت الأكوان وإذا نظرتَ إليه بعين الأحدية امّحت الأكوان، إذ تعود إلى حقيقتها وتُستهلَك فيه.

---

(١) المصدر نفسه، الحاشية ١٣٩، ص: ٣٩٠.

(٢) بولس نويا، **ابن عطا الله (٧٠٩/١٣٠٩) ونشأة الطريقة الشاذلية**، ص ١٤٣.

كما أوضح ابن عربي شعراً، إذ قال في مطلع قصيدة له:

ـــلا ـــحـ ـــمـ ـدُ للهـــلا ـذي ـصَـــيَّ ـرا

وجـ وحَنـ ـالِـفِـ ـعـ ـلِـ ـهِـمَـ ـظْـ ـهَـ ـرا[1]

هذا الخلق إذاً هو تجلّي الله الوجودي. وربما يكون الدكتور عثمان يحيى من أولئك الذين شرحوا هذا الأمر أوضح شرح، وذلك في شرحه **لكتاب التجلّيات الإلهية** لمحيي الدين ابن عربي، فهو يقول:

> وتنحصر التجلّيات الوجودية، على وجه كلّي، في حضرات ثلاث: في حضرة الذات (وتسمّى عندئذٍ بالتجلّيات الوجودية الذاتيّة)، وفي حضرة الصفات (وتسمّى بالتجلّيات الوجودية الصفاتية)، وفي حضرة الأفعال (وتسمى بالتجلّيات الوجودية الفعلية). لأن طبيعة «الحقّ»، من حيث هو كذلك، ذات وصفات وأفعال.

ويأخذ عثمان يحيى بتفسير هذه الحضرات الثلاث واحدةً واحدة مبتدئاً بالتجلّيات الوجودية الذاتيّة التي، كما يقول:

> هي تعيّناتٌ للحقّ بنفسه لنفسه من نفسه، مجرّدة عن كل مظهر أو صورة. وعالَم هذه التجلّيات، أي الأفق الخاصّ الذي تنبعث عنه وتشعّ فيه، هو «عالم الأحديّة». وفي هذا العالم تظهر ذات الحقّ منزّهةً عن كل صفةٍ واسم أو نعتٍ ورسم. إنه عالم ذات الحقّ، من حيث هو سرّ الأسرار وغيب الغيوب؛

(١) أبن عربي، **ديوان**، ص: ١٩١.

> كما هو أيضاً مظهر التجلّيات الذاتية، أي المرآة التي تنعكس عليها الحقيقة الوجودية المطلقة.

ولا يقصد الدكتور عثمان يحيى في قوله، «وفي هذا العالم تظهر ذات الحق»... أنّ ذات الحق تظهر، بمعنى تخرج إلى حيّز آخر. ذلك لأن ذات الحق لا خارج لها ولا غيرية. الظهور الذي يقصده هو مجرّد بدوٍ وتجلٍّ لا غير. هذه التعيّنات التي للحق هي، كما يقول، «بنفسه لنفسه، مجردّة عن كل مظهر أو صورة».

أما التجلّيات الوجودية الصفاتية، وهي الحضرة الثانية، فهي، كما يقول عثمان يحيى:

> تعيّنات الحق بنفسه لنفسه في مظاهر كمالاته «الأسمائية» ومجالي نعوته الأزلية. وعالَم هذه التجلّيات هو «عالم الوحدة». وفيه تظهر الحقيقة الوجودية المطلقة في حُلل كمالاتها، بعد كمونها في أسرار «الغيب المطلق» عن طريق الفيض الأقدس. كما أن في عالم هذه **التجلّيات** (= في عالم الوحدة) تبدو الموجودات في صور «الأعيان الثابتة».

والفيض الأقدس الذي يذكره عثمان يحيى في شرحه هذا يفسرّه بما يفسّره الدكتور أبو العلا عفيفي في تعليقاته على كتاب **فصوص الحكم** بأنه: «تجلّي الذات الأحدية لنفسها في صور جميع الممكنات التي يتصوّر وجودها بالقوّة» أو «هو تجلّي الحق لذاته في الصور المعقولة للكائنات»[1].

---

(١) أبو العلا عفيفي، **فصوص الحكم**، ج٢ (تعليقات على **فصوص الحكم**)، ص ٩.

أما الأعيان الثابتة فيفسّرها الدكتور عثمان يحيى مستشهداً أيضاً بما ذكره الدكتور أبو العلا عفيفي في قوله: «هي الحقائق المعقولة أو الصور المعقولة للكائنات» - «إنها أوّل درجة من درجات التعيّنات في طبيعة الوجود المطلق»[1].

أما التجلّيات الوجودية الفعليّة فيشرحها عثمان يحيى قائلاً إنها:

> تعيّنات الحق بنفسه لنفسه في مظاهر الأعيان الخارجية والحقائق الموضوعة. وعالم هذه التجلّيات هو «عالَم الوحدانية». وفيه تظهر الحقيقة الوجودية المطلقة بذاتها وصفاتها وأفعالها عن طريق «الفيض المقدّس» أي أنه في هذا العالم يتجلّى «الحق» في صور الأعيان الخارجية، نوعيةً كانت أو شخصية، حسّيّة أو معنوية.
>
> فالحق - تعالى! - والحق وحده، هو مبدأ التجلّيات الوجوديّة ومُظهرُها وأبعادُها[2].

ويستخلص الدكتور عثمان يحيى في شرحه **لكتاب التجلّيات الإلهية** فيقول:

> ولمّا كانت الأحديّة والوحدة والوحدانية هي عوالم التجلّيات الوجودية الثلاث، فهي - أعني هذه التجلّيات - على صفائها وبساطتها

---

(١) المصدر ذاته، ج٢، ص٩.

(٢) عثمان إسماعيل يحيى، «كتاب التجلّيات الإلهية»، **مجلة المشرق** (آذار - نيسان ١٩٦٦)، ص ٢١٠-٢١١.

وسموّها، مهما تعدّدت مظاهرها الخارجية أو تنوّعت آثارها الوجودية: أنها عن الوحدانية صدرت وبالوحدانية ظهرت وإلى الوحدانية تعود[1].

ويواصل الدكتور عثمان يحيى شرحه ليقول:

فابن عربي يعتبر الوجود من «مقولة المطلق لا بشرط»، وبالتالي لا يمكن أن تكون فيه ثنائية أو كثرة البتّة، وإذا كنا نلحظ الكثرة فيما حولنا من «ظواهر للوجود» المُحَسّة، وفي «ظواهر المعنوية»، فهي في نظر الشيخ الأكبر، لا تتصل بطبيعة الوجود من حيث الإطلاق، بل بأطواره ودرجاته. فالتجلّيات الوجودية هي تعيُّنات للحق المطلق، الذي هو واحد في «وجوده» كثير في «ثبوته»، أي في مظاهره ومراتبه...
وإن الخلق عند الشيخ الأكبر هو التجلّيات الفعلية ذاتها في مظاهر الكون والوجود. وتجلّيات الأفعال، كتجلّيات الصفات والذات، تدور جميعاً في فلك الألوهية، في مدار كمالها المطلق. فلا شيء خارج عن دائرة الألوهيّة، في صعيد الوجود: إذ لا شيء خارج عن دائرة المطلق[2].

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢١١.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢١٢-٢١٣.

ثم يطرح الدكتور عثمان يحيي سؤالاً حول العلائق بين الحق والخلق فيجيب مبيّناً مقولة ابن عربي في ذلك مستعيناً أيضاً بشرح الدكتور أبو العلا عفيفي ويقول:

> للحق وجود حقيقي وهذا له في ذاته، ووجود إضافي (أي نسبي) وهو وجوده في أعيان الممكنات: وهذا بالنسبة له كالظّل الذي يمتد على سائر الموجودات فيعطيها وجودها باسم الله «الظاهر». فالعالم ظل، إذا نظرت إليه من حيث عينه وباطنه وجوهره المقوم له... وهو «نَفَس الرحمن» الذي تفتّحت فيه صور الوجود من أعلاه إلى أسفله[1].

ما كنّا لنورد بهذا التفصيل شرحَ الدكتور عثمان يحيى **للتجلّيات الإلهية** لابن عربي لولا هذا التشابه الكبير، بل هذا التطابق بين مقولة ابن عربي هذه وما قالت به عقيدة التوحيد بأن الخلق بدو من الحق، وذلك قبل مجيء ابن عربي بنحو مئتي سنة. هذا الخط التوحيدي لا نراه عند الشيخ الأكبر وحده بل نراه مستمراً إلى ما بعد ابن عربي بزمن طويل. فهذا صدر المتألهين صدر الدين الشيرازي، الفيلسوف الشيعي الذي ازدهر في النصف الثاني من القرن العاشر والنصف الأول من القرن الحادي عشر للهجرة أي في الثلث الثالث من القرن السادس عشر والنصف الأول من القرن السابع عشر للميلاد، يقول:

---

(١) المصدر نفسه، ص ٢١٣، الحاشية ١؛ انظر أيضاً تصدير الدكتور عفيفي **لفصوص الحكم**، ج١، ص: ٢٧-٢٨.

وما ينبّهك على أن وجوده تعالى وجودُ كلِّ شيء، أن وجوده عين حقيقة الوجود وصرفُه من غير شَوبِ عدم وكثرةٍ. فلو لم يكن وجوداً لكلّ شيء لم يكن بسيطَ الذات ولا محض الوجود، بل يكون وجوداً لبعض الأشياء وعدماً للبعض، فلَزِم فيه تركيبٌ من وجود وعدم وخلطٌ بين إمكان ووجوب، وهو محال. فإذن يجب أن يكون وجودُه تعالى، لكونه صِرفَ حقيقةِ الوجود، وجوداً لجميع الموجودات ﴿لا يُغادرُ صَغِيرَةً وَلاَ كبِيرَةً إلا أَحْصَاها﴾[1] فلا يخرج من كنه ذاته شيءٌ من الأشياء لأنه تمامُ كل شيء ومُبْدِئُه وغايته، وإنما يتعدّد ويتكثّر وينفصل لأجل نقصانِها وإمكاناتها وقصوراتها عن درجة التمام والكمال. فهو الأصل والحقيقة في الموجودية، وما سواه شُئُونه وحيثياتُه، وهو الذات، وما عداه أسماؤه وتجلّياتُهُ، وهو النور، وما عداه ظلاله ولمعانه، وهو الحق، وما خلا وجهه الكريم باطل، ﴿كلُّ شيْءٍ هالكٌ إلاّ وَجْهَهُ﴾[2] ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوٰاتِ وَالأَرْضَ [وَمَا بَيْنَهُمَا] إِلاَّ بِٱلْحَقِّ﴾[3][4].

(١) سورة الكهف (١٨): ٤٩.
(٢) سورة القصص (٢٨): ٨٨.
(٣) سورة الحجر (١٥): ٨٥؛ سورة الأحقاف(٤٦): ٣.
(٤) صدر الدين الشيرازي، **أسرار الآيات**، ص ٣٧.

ونحن، إذا عدنا إلى **فصوص الحكم** نقرأ أبياتاً ثلاثةً لمصنّفه تلخّص هذا الموضوع هي:

فالحقُّ خلقٌ بهذا الوجه فاعتبِروا
وليس خَلقاً بذاك الوجهِ فادّكِروا
من يدرِ ما قلتُ لم تُخذَل بصيرتُه
وليسَ يدريه إلا من لَهُ بَصَرُ
جمِّع وفرِّق فإن العينَ واحدةٌ
وَهيَ الكثيرةُ لا تُبقي ولا تذَر[1]

أمّا الجمع والفرق فقد ذكرنا من قبل ما يعنيه كل منهما كما ذكرنا معنى جمع الجمع[2].

أمّا الخلق، أي عالم الطبيعة، فهو في كثرته، كما يقول كتاب **فصوص الحكم**، صوَر للواحد الأحد، فهي تُرى مفروقةً متعدّدة المظاهر، ولكنها في الحقيقة تُبطن حقيقةً واحدةً أحديةً هي من هذا العالم ذي الأشياء الكثيرة كالمعنى من حروف عبارته. من هنا، كما تقول الفرقة التوحيدية، تُعرف الأشياء بالتوحيد، لا بالأشياء المتكثرة يعرف التوحيد. ذلك أن الأشياء المتكثرة المتعدّدة يتولاّها العدد. والعدد لا يعرف الأحدية التي ليست من عدد ولا يستطيع أن يعرفها. عالم الطبيعة هذا المؤلّف من هذه الأشياء المتعدّدة المتكثّرة هو إذاً انعكاس لهذه الوحدة في مرايا كثيرة. إنه حجاب للواحد الأحد، كما الحروف المحسوسة الملموسة حجاب

(١) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج١، ص ٧٩.
(٢) راجع ص: ٣٢-٣٣ من هذا الكتاب.

دون معرفة المعنى غير المحسوس الملموس. الأشياء مفروقةً حُجُب دون معانيها، والمعاني مفروقةً حُجُب دون معنى المعاني، ومعنى المعاني هو الله الواحد الأحد الذي ليس من عدد، كما يسميّه الموحّدون. عالم الطبيعة هو، بكلام آخر، تجلّي الواحد الأحد، كما العبارة هي تجلّي معناها. وكما المعنى لا يتجلّى بحروف العبارة المفروقة، كذلك الله لا يتجلّى بالأشياء المفروقة فرقاً. وفي ذلك يقول مصنّف **فصوص الحِكم**: «وإنّ العالم ليس إلاّ تجلّيه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه»[1]. إذاً العالم هو تجلّيه سبحانه في صور الأعيان من حيث هي ثابتة لا من حيث هي متغيرة متحوّلة مفروقة، أو قل في ما هو ثابت في المتحوّل المتغيّر المفروق. وقد قلت في كتابي، **الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون**:

> إن الله ليس مادياً كعالم الخلق ليحل فيه حلولاً، وإنما يتجلى الحق خلقاً. فاللطافة لا تحل في العالم الكثيف بل تتجلى من دون أن تكون خارجةً عنه أو داخلةً فيه، إذ هي لا تجانسه. وكيف يجانس اللهُ المطلقُ النسبيَّ واللطيفُ الكثيفَ... والله معنى المعاني وإنه يتجلّى تجلّياً ولا يحل حلولاً في العالم الحسي. والعالم الحسي هذا ليس جزءاً من كلٍّ هو الله، وإلا كان هذا الكل مركباً من أجزاء، وبالتالي كان محدوداً تنتفي عنه الكلّيه بتحديده فيتّصف هو ذاته بأوصاف الجزئية المحدودة. إن عالم الحس هو كلٌّ لا جزء ولكنه كلٌّ بدوٌّ يعكس حقيقة الكل الحق... لا موجود إلا الله. وما الكثافة الظاهرة إلا تجلٍّ لهذا الوجود الحق لأنها بدوٌّ له كما الحرف بدوٌّ للمعنى ومتجلى.[2]

(١) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج١، ص:٨١.

(٢) ص ١٢١-١٢٢ (الطبعة الأولى)، ص ١٨١-١٨٢ (الطبعة الثانية).

وهكذا كانت نظرية الحلول باطلةً لدى هذا المتصوّف ولدى فرقة التوحيد معاً. وقد علّق محمد داوود قيصري شارح **فصوص الحكم** على الأبيات المذكورة أعلاه فقال في البيت الأول، وهو:

فالحقُّ خلقٌ بِهٰذَا الوَجْهِ فَٱعتَبِروا

وليسَ خَلْقاً بذاكَ الوجهِ فاذَّكِروا،

> فالحق خلق من حيث أنه ظهر في المظاهر الخَلقية واختفى فيها، فالمشهود، غيباً وشهادةً، حقٌّ صرف لا غير معه... إن الحق هو الظاهر في مرايا الأعيان. وقوله: «وليس خلقاً بذاك الوجه فاذّكروا» إشارة إلى أن الظاهر في مرآة الحق هو (في الأصل: هي) الأعيان الخَلقية، فالحق ليس خلقاً حينئذٍ، بل منزّه من الصفات الخَلقية ومختفٍ بحجاب عزّته، باقٍ في غيبّيته لا يُشهد ولا يُرى.

ثم يشرح البيت الثاني، وهو:

من يدرِ ما قلتُ لم تُخذَل بصيرتُه

ولـيـ سـيَ لدِيـ ه إلا ـه نـلـ هـبَ صَـ رُ

فيقول:

> أي، من عرف ما أشرتُ إليه من الوجهين، لم تُخذَل بصيرته... وليس يدريه إلاّ مَن له البصَرُ الحادُّ الذي لا يعجز عن مشاهدة الحقّ في عالم الغيب والشهادة، كما قال تعالى في حقّ نبيّه، صلى الله عليه وسلم ﴿فبَصَرُكَ اليومَ حَديدٌ﴾[1].

---

(١) سورة ق (٥٠): ٢٢.

و«البصيرة» عبارة عن عينَي القلب اللتين يشهد بهما المَشاهِدُ الغيبيةَ شهوداً معنوياً أو مثالياً. قال صلّى الله عليه وسلَّم: «ما من عبد إلا ولقلبه عينان هما غيب ينظر بهما الغيوب. فإذا أراد الله بعبدٍ خيراً فتح عينَي قلبه ليرى بهما ما خفي عن بصره». وقال: «تنام عيني ولا ينام قلبي».

أمّا في شرحه للبيت الثالث، وهو:

جمِّع وفرِّق فإنَّ العينَ واحدةٌ
وهيَ الكثيرةُ لا تُبقي ولا تذرُ

فيقول:

أي جمِّع بين الخلق والحق في مرتبة المعيّة، كما جمع الحق بقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُم أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾[1] بين هويته وعين العبد. وفي قوله: «كنتُ سمعَهُ وبصرَهُ»[2] إذ الضمير راجع إلى العبد، وفرِّق بينهما بمشاهدة الحق وحده عند غلبة الوحدة عليك، كما فرّق بقوله: ﴿قلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرهُمْ﴾[3] وبشهود الخلق وحده عند (في الأصل: عن) غلبة الكثرة عليك، كقوله تعالى: ﴿هُوَ الّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نفسٍ وَاحِدَةٍ﴾[4]، إذ العين في الحقيقة واحدة وهي الذات الإلهية.

(١) سورة الحديد (٥٧): ٤.

(٢) حول هذا الحديث القدسي راجع ص ٤٥ من هذا الكتاب.

(٣) سورة الأنعام (٦): ٩١.

(٤) سورة الأعراف (٧): ١٨٩.

> وهي الكثيرة أيضاً بحسب مظاهرها وأسمائها وصفاتها، وهي فاعلُ قولِهِ: «لا تُبقي ولا تَذَرُ» هو العين الواحدة: لا تبقي ولا تَذَرُ من الكثرة شيئاً، بل تُفنيها وتجعلها هباءً منثوراً[1].

ذلك ما عناه مسلك التوحيد عندما قال قبل القيصري بأكثر من ثلاث مئة سنة إن معرفة الله لو انكشفت للناس دون أن تتأنّس لهم وتتدرج لصعقوا وخرّوا.

هذا العالم الذي، كما يقول صاحب **فصوص الحكم** وذكرناه آنفاً، ليس إلا تجلّيه سبحانه في صور الأعيان الثابتة[2]، هو عالم الطبيعة. وعالم الطبيعة هذا إنما صفوته الإنسان. ولكن ليس الإنسان الفرق، بل الإنسان الذي اكتنه حقيقته.

هذا الإنسان هو الوحيد بين الناس وبالتالي بين جميع الكائنات، الذي اختصّ عقله بالقدرة على بلوغ كماله وهو الحكمة، والذي اختص قلبه بالقدرة على بلوغ كماله وهو الحب وتذوّق الجمال الحقّ، والذي اختصت جوارحه بالقدرة على بلوغ كمالها وهو ممارسة قواها في تحقيق غايتها من الوجود. مِثل هذا الإنسان هو وحده في عالم الطبيعة الذي يستطيع أن يكتشف الحقيقة الانعكاسية لعالم الطبيعة هذا، وأن يعيش في نشوة هذه المعرفة أللدنية بمقدار بلوغه كمال عقله وقلبه وجوارحه، وبالتالي بمقدار تقبّله تأييد الواحد الأحد له. والإنسان الذي تنكشف له هذه الحقيقة ويعيش في نشوة هذا الكشف يكون حجاب هذه الحقيقة حقاً، إذ يكون قد حقق في

---

(١) قيصري، **شرح فصوص الحكم**، ص ٥٦٣-٥٦٥.

(٢) راجع ص ٧١ من كتابنا هذا.

ذاته هذا التجلّي ألشهودي، على حد تعبير ابن عربي، كما يكون قد كُشِفَ له التجلّي الوجودي الذي تحدثنا فيه أعلاه.

انكشاف التجلّي الوجودي هذا للإنسان يفنيه في نور هذا التجلّي ويؤيّده بمعرفةٍ، أو قل بعرفانٍ لا يصحّ العلم بالله إلاّ به. هذا التأييد العرفاني لا يتحقّق بالاعتماد على العقل الطبيعي المحلّل والمعلّل والمستنبط، إلا إذا اقترن هذا العقل، بل إذا سبقه الحبّ في سبيل المحبوب خالصاً من كلّ أنائية. فالعقل الطبيعي هو وعي الإنسان لذاته. أما الحب فهو تحرّرهُ من ذاته وانطلاقه من ذاته إلى ذات المحبوب، ذلك أن الحب بطبيعته يعبُر من داخل المحبّ إلى خارجه، يمتدّ إلى المحبوب، ينتشر، أو قل يشعّ؛ أما العقل الطبيعي فشأنه أن يستوعب. عندما يحبّ المرء حبّ انجذابٍ إلى المحبوب، لا حبّ اجتذاب، ينفلت من حجب الذاتية، ينطلق من عقله الطبيعي إلى العقل الأرفع المغموس في نون الناسوت[1] إلى ذلك الإنسان الكامل الذي تيقّن هذا المُحِبّ من كونه إبداع الحقّ المَحبّة. وإذا أدرك هذا الإنسان أنه مغمور بهذا الحب الإلهي فلا بدّ لهذا الحبّ أن يحيله حباً كلّه. بالعقل يفهم حقيقته وبالحب يفنى فيها من أناه، فتُحقّق كل قوةٍ من قواه فضيلتها لتعمل لغاية الغايات التي هي المحبة الأحدية التي تُوازن بين هذه القوى وتُعيدها إلى حقيقتها الواحدة، فيبلغ هذا الإنسان إنسانيته الحق، أو قل ناسوتيّته، لأنه بهذا الحب ينتهي من فَرقه ويتحوّل إلى الجمع ليتحوّل من الجمع إلى جمع الجمع.[2] بالحبّ بعد العقل الطبيعي يصل الإنسان إلى المعرفة الحق، أما بالعقل الطبيعي وحده فيصل إلى العلم، إلى جمع

---

(١) إشارة إلى الآية ﴿نٓ وَالقَلَمِ وَمَا يَسْطُرونَ﴾، (سورة القلم (٦٨): ١).

(٢) حول الفرق والجمع وجمع الجمع راجع ص ٣٢-٣٣ من هذا الكتاب.

المعلومات والاستنتاج والاستنباط في سبيل علم آخر، لا في سبيل غايته عقلاً وقلباً وروحاً وسرّاً. هذه الغاية إنما تتحقّق بهذه الجذوة الإلهية الناسوتية التي ترفع عن الإنسان هذه الحجُب الأنائية فينكشف له الجمال والجلال وتنكشف له حقيقته الإنسانية التي هي ناسوتيته الأصل. وبذلك يكون الله قد تمثّل لهذا الإنسان على أتم ما يستطيع تقبّله وتهيؤه.

ذلك ما يدعو إليه التوحيد إذ يصرّ على التوازن بين طبائع الإنسان، فلا تطغى حرارة عقله على برودة حلمه فتورثه المعصية، والمعصية تثمر الخفّة والكبرياء وحب الرئاسة، ولا تطغى برودة حلمه على حرارة عقله فتورثه الجهل، والجهل يثمر الشك والحيرة، ولا يطغى إشراق نور المعرفة على سكون تواضعه، فيورثه الظّلمة والانطماس، والظلمة والانطماس يثمران احتجاب الحقيقة، ولا يطغى سكون تواضعه على قوة إشراق نور معرفته، فيورثه الاستكبار، والاستكبار يثمر الانخفاض بطغيان الأنا. وهكذا يفقد الإنسان الحرّيّة إذ تحلّ الظلمة محلّ النور، والمعصية محل حرارة طاعته للحق، والاستكبار محل التواضع، والجهل محل الحلم، كما يذكر أحد كبار الموحّدين العلماء الأولياء وهو الشيخ زين الدين عبد الغفّار تقّي الدين.

التوازن بين هذه الطبائع لا يكون إلا بتأييد عرفاني ناسوتيّ بعد مكابدة الجهد للتهيّؤ والعمل على تهذيب النفس. إذاً لا يحصل هذا التوازن بالعقل الطبيعي وحده ولا عن طريق إبلاغ الله الإنسانَ كلمتَه وحده، وإنما يحصل مع ذلك بالتهيؤ لتقبّل تأييد الله المحبّ المحبوب، أي إذا تقبّل المرء هذا الإبلاغ بشوقه وتضرّعه على حد تعبير مسلك التوحيد. ذلك ما دعا إليه أيضاً فيما بعد صاحب **فصوص الحكم** بقوله:

> والإخبار أيضاً يقصر عن إدراك ما لا يُنال إلاّ بالذوق. فلم يبقَ العلمُ الكامل إلا في التجلّي الإلهي وما يكشف الحقّ عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية، فتدرِك الأمورَ قديمها وحديثها وعدمها ووجودها ومحالها وواجبها وجائزها على ما هي عليه في حقائقها وأعيانها.[1]

فإذا تمّ للإنسان ذلك يكون قد حقّق كمال الإنسانيّة الحق، ويكون قد حقّق الصورة المثلى لحقيقيّة الناسوتيّة. ففي هذه الصورة المثلى لحقيقيّة الناسوتيّة تتحقّق الحكمة والعدالة وتترجَم القدرة على تحقيق المجتمع الفاضل.

والمجتمع الفاضل إنما يتحقق بالدولة القادرة على تطبيق الفضائل المعرفية والخلقية والاجتماعية والسياسية على السواء. الإنسان الكامل إذاً هو الحاكم الحكيم، هو الإمام الذي يمثّل ويمارس الحكمة المقرونة بعدالة الحكم سواء على النفس أو على الأفراد أو على المجتمع. بهذا الحكم العادل الحكيم يتسنّى للمهيّأ روحيّاً ومعرفيّاً وخلقيّاً واجتماعيّاً وسياسيّاً أن يحقّق ناسوتيته على مقدار تهيؤه. أما الذين هم في حاجةٍ إلى صقل نفوسهم التي آمنت بالحقيقة، ولكنهم لم يستطيعوا بعدُ إخلاصَ ذواتهم من شوائب «الأنا» وبالتالي من حُجُب الثنائية، فلا بدّ من تعرّضهم للمحن حتى تصفو نفوسهم وتتأدب بآداب التوحيد. أما الذين لم يتقبّلوا التوحيد وبقوا في حمى الثنائية فإنهم يتّخذون المحَن والمصائب على أنها عذاب لا يستحقونه، فيضجّون منها دون رضى أو

(١) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج١، ص ١٣٣.

تسليم. من هنا قول مأثور لأحد الموحّدين طالما يستشهدون به، وهو «المِحَن للأنبياء تقريب، وللأولياء تهذيب، ولأهل الخير تأديب، ولأهل الضلال تعذيب».

على المرء لكي يكون موحّداً، أن يحقق ناسوتيّته إذاً، وأن يواصل طريقه الروحيّة في تحقيق هذه الناسوتيّه، وأن يكابد الجهد في التقرّب إلى الواحد الأحد، حتى يصل إلى يقين بأنه ليس بإزاء الله، وبأن الله أقرب إليه من حبل الوريد، وبأنه مغمور بحب الله له الذي ﴿كَتَبَ علَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾[1]، وبأنه لا بدّ له إذاً من أن يتأسّى بحكم الإنسان الكامل وبحكمته وبهديه له على الطريق الحقّ. من هنا كان لزاماً عليه أن يأتمّ بهذا الملك الفيلسوف كما سمّاه أفلاطون. ذلك لأنه بهذا الإمام الهادي، كما تقول التعاليم التوحيدية، يُكشَف لهذا الموحّد التجلّي الوجودي، وبهديه يستطيع أن يرقى في مراقي التوحيد، وأن يسافر في درجات العرفان والتحقّق حتى يُكشَف له التجلّي الشهودي على قدر ما تهيّأ هذا الموحّد إليه. هذا الإمام إنما يدلّ المؤتمّين به المستجيبين له المستدلّين بهداه إذاً على حقيقة الوجود وحقيقة الشهود من خلال تعاليمه التوحيدية وتأييده، وعلى الموحّد أن يحرص على الائتمام به إذ مِن دونه يتعرّض المؤمن إلى أن يضلّ سبيله فيتعجّل في أمره أو يتلهّى بما هو غير توحيدي. فمَن ليس له إمام فإمامه الشيطان، كما يقول الموحّدون. الائتمام بالإمام إذاً يؤمّن للموحّد كيف يصل العلم بالعمل، والعلمَ والعملَ بإخلاص القلب، وكيف يرقى إلى مرتبة الإحسان ويحقّق لسان الوحدانية ويبلغ مرتبة اليقين كما ذكرنا أعلاه.

وفي اليقين يقول العارف بالله أبو الحسين ألنوري: «اليقين

---

(١) سورة الأنعام (٦): ١٢.

المشاهدة»[1]. ويقول عارف آخر هو أبو بكر الواسطي واصفاً هذه ألمراقي اليقينية وهذا السالك في درجاتها:

> إذا أيقن بالمعنى وقع له مشاهدة الأحوال، وإذا انكشف له حقائقُ المعنى خرج من أشجان الخلق [و] خاطبهم بالتقريب، وهو الكشف عن الصّدّيقيّة، وخاطبهم الله تعالى بالمشاهدة فقال: ﴿والصّدّيقين والشهداء والصّالحين﴾[2]، الشهداء باعوه نفوسهم، والصّالحون ﴿الّذينَ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾[3][4].

هذه المشاهدة العرفانية التي يتمثل السواء فيها، وهو «بطون الحق في الخلق والخلق في الحق»، على حد تعبير ابن عربي[5]، إنما تماثل المُشاهَد مماثلةً لا تزيد على ما هو عليه المشاهِد من تهيّؤٍ عرفاني وإلاّ صعق وخرّ، ولا تنقص عما هو عليه حدّه العرفاني وإلاّ بطل الانعكاس وغاب عن المُشاهِد الشهود. هذا التجّلي ألشهوديّ إنما يكون بقدر ما يكون عليه المشاهِد من قوّةِ تقبُّل انعكاس الألوهة على مرآة قلبه انعكاساً هو عبارة عن صورة المُشاهِد لناسوتيّته كما لو كان ينظر إلى صورته في المرآة، على حد تشبيه صاحب **فصوص الحكم** الذي قال: «فعالم الطبيعة صوَر

---

(١) أبو نصر السرّاج، **اللّمع**، ص: ١٠٣.

(٢) سورة النساء (٤): ٦٩.

(٣) سورة المؤمنون (٢٣): ٨، سورة المعارج (٧٠): ٣٢.

(٤) أبو نصر السرّاج، **اللمع**، ص:١٠٤.

(٥) ابن عربي، «اصطلاحات الصوفية»، ص: ٥٤؛ راجع الاقتباس نفسه، ص ٥٢ من هذا الكتاب.

في مرآة واحدة، لا بل صورة واحدة في مرايا مختلفة»[1]. وقد سبق ابن عربي عارف آخر هو رويم بن أحمد البغدادي فقال: «المعرفة للعارف مرآة إذا نظر فيها تجلّى له مولاه».[2]

وليس ذلك إلاّ من طبيعة السّواء بين سرّ قلب المشاهِد وسرّ الحق الواحد الأحد. فسرّ الحقّ من شأنه العطاء الوجودي. فلا المعطي، يقول الموحّدون، يعطي من العلم إلا بقدر قوّة المعطى على التقّبل - وهذا من طبيعة التجلّي، وهو سرّ محبّة المعنى لعبارته - ولا الصورة المنعكسة تتقبّل من انعكاس نور التجلّي إلا بقدر ما تسمح لها طبيعتها الانعكاسية بتقبّل هذا الانعكاس. وهذا هو أيضاً سرّ حب العبارة لمعناها الحقيقي. والحب هنا هو هذا الاتحاد الوجودي، لا الميل الإرادي بين فرد وغيره. إنه الطهارة من الغيرية.[3]

ذلك هو سرّ الحب الكوني بين الحقيقة ومظهرها، أو قل بين المعنى وكلمته. أما إذا اختلّ هذا الحبّ بأن سيطرت على المعطَى أنائيتُه فحجبته عن حبّه للحقّ فإن المعطى يغيب عن المعطي ويغفل عن الحب الإلهي فيغرق في ظلمة معرفية تحجبه عن نور الرحمانية الإلهية. وفي هذا الصدد ينبّه العارف بالله محمّد بن عبد الجبّار النفّري في كتابه **المخاطبات** من تلك الغفلة فيقول بلسان الله:

> يا عبد، لا تخرج بسرّي فأخرج بسرّك،انظر إلى
> كنفي عليك كيف أسترك به عن خَلقي ثمّ انظر
> إلى يديّ عليك كيف أسترك بهما عن كنفي ثم

---

(١) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج١، ص:٧٨؛ راجع الاقتباس نفسه، ص ٦١ من هذا الكتاب.

(٢) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص: ٣١٤.

(٣) راجع ص ٩٣ من هذا الكتاب.

انظر إلى نظري إليك كيف أسترك به عن يديّ
ثم انظر إليّ كيف أسترك بي عن نظري وكيف
أسترك بنظري عن نفسي.
يا عبد إن سترتَ ما بيني وبينك سترتُ ما بينك وبيني.
يا عبد لا إذن لك ثم لا إذن لك ثم سبعون مرّةً لا إذن
لك أن تصف كيف تراني وكيف تدخل إلى خزانتي
ولا كيف تأخذ منها خواتمي بقدرتي ولا كيف تقتبس
من الحرف حرفاً بعزّة جبروتي.

إلى أن يقول محذّراً من «الأنا» عنصر الكثرة وسبب الغيبة عن الحبّ الحقّ:

يا عبد إذا رأيتني ودخلت إلى خزانتي فنفسُك
وعلْمُ إخلاصِ نفسِك ونفوسِ كل العارفين معك
في برزخٍ من حجاب الأمر وتحت سرادق من
سرادقاتَ النّهي، ما في ملكوت أسمائي نفسٌ
ولا علومُ نفسٍ ولا مريدُ علومِ نفس[1].

حذارِ إذاً من «الأنا». إنها أسّ الثنائية المبعِدة عن الحبِ الحق والتوحيدِ الأصيلِ والمشاهدةِ اليقينيّة. يقول محيي الدين ابن عربي: «أنت غمامةٌ على نفسك. فاعرف أولاً حقيقة نفسك»[2].

هذه المشاهدة اليقينيّة التي ينعم بها هذا المحبّ العارف، إنما هي إذاً انعكاس للنور الإلهي، كما الصورة في داخل المرآة انعكاس لأصلها خارج المرآة.

---

(١) النفّري، **المخاطبات**، ص: ٢٠٥-٢٠٦.

(٢) ابن عربي، **الإسرا إلى المقام الأسرى**، ص: ٥٨.

غير أن الصورة في المرآة ليست إلا تشبيهاً لا ينطبق بكلّيته على صورة التجلّي ألشهودي، بل يقرّبها إلى الأفهام تقريباً. فالصـورة في داخل المرآة المعروفة هي تابعة في حركاتها وسكناتها ومظهرها وما يحيط بها لأصلها الناظر في المرآة من خارج، كما ليس للصورة التي في المرآة أية إرادةٍ ذاتية، وهي ليست قائمةً بذاتها. وهي إلى ذلك محدودة المعالم بمحدوديّة معالم أصلها، محدودة بجهاته وحدوده، ناقصة بنقصانه. ولا تتعدّى كونَها صفةً لا روح لها، ولا تدلّ إلا على ما ظهر من ذلك الأصل الخارج بعيوبه وحسناته، وهي حادثة بحدوثه زائلة بزواله متحوّلة بتحوّله قائمة بإزائه وإزاء من يظهر وما يظهر مقابلها من أشخاص وأشياء وظلال، في حين أن صورة تجلّي الشهود هي المتبوع والأصل، والمشاهِد هو التابع، وهي الآمرة وهو المأمور، وهي المريدة وهو المطيع، وهي الغاية والطريق وهو السالك، وهي الفاعلة وهو الواقع عليه الفعل، وهي العاكسة وهو القابل، وهي الكاملة وهو الناقص، وهي المحرّكة وهو المتحرّك، وهي المدلول عليه وهو المستدِلّ، وهي المحدِثة وهو المحدَث، وهي من دون جسدية أوحدُ وهو المتجسّد المحدود، وهي المحيطة وهو المحاط. العلاقة بين صورة تجلّي الشهود والشاهد هي علاقة عرفانية تؤثّر بسطوع حقيقتها في شحمانية نظره. وهذه العلاقة العرفانية الوجودية ناتجة عن تواصل سرّ الشاهد الموحِّد وسرّ الحق.

هذا التسارر بين سر الشاهد وسرّ الحق هو هذا الانفعال النسبي - التائق إلى عرفان العارف الفاني عن وعيه، لنسبيّته والدوران حولها - بالواحد الأحد. إنه انفعال الكلمة بالمعنى. وهو

من وجهٍ آخر «اختراق» سرّ الواحد الأحد لهذا النسبيّ الذي أخلص نفسَه من ثنائية «الأنا» فتلاشت بهذا الإخلاص خصائصُ النسبية من قلبه. وكأنّ لاهوتَ الحقِّ المَحبّةِ «اخترق» بسرّ نوره المحض كثافة عالم الطبيعة الذي هو «تمظهره» وعبارته سبحانه ليَظهر لهذا الإنسان الذي انكشفت له الحقيقة الانعكاسية لهذا الكون ناسوتيةٌ تُجانسُ ناسوتيةَ هذا الإنسان المتحقّق. والناسوتية لغةً مشتقّة من الناس، من جمع الإنسان لا من مفرده. والجمع كما قال أبو القاسم القشيري، هو «شهود الأغيار بالله»[1]، أي شهود الناس بالله، بل الناسوتية هي «فناء الإحساس بما سوى الله عزّ وجلّ عند غلبات الحقيقة»، وهذا هو جمع الجمع كما عرّفه القشيري أيضاً[2]. والله هو الواحد الأحد الذي «الأكوان ثابتة بإثباته وممحوة بأحدية ذاته» كما يقول تاج الدين أبو الفضل ابن عطاء الله[3]. فإذا كان ذلك كذلك فإن الإنسان الجمع، لا الفرق، هو صفوة الأكوان كما يقول التوحيد. ولذلك كان شهود ذلك الإنسان للحق شهودَ ناسوتيةٍ جُمِعت في الله ثباتاً ناسوتياً بإثباته ومحواً لاهوتياً بأحدية ذاته.

هذا التسارر الذي هو تواصل هذا السرّ الناسوتي والسرّ اللاهوتي، وهما بالحقيقة سرّ واحد وإن بَدا اثنين، إنما هو وحدة المعنى والكلمة، فتُمحى إذ ذاك من قلب الموحّد، الذي وحّد ذاته بذات الحق، صفاتُ النسبية المحدودة، فيشهد الكون في الحق، لا الحق من خلال الكون، كما يقول التوحيد، أي تكون

(١) القشيري، **الرسالة القشرية**، ص: ٦٦.

(٢) المصدر نفسه، ص: ٦٦؛ راجع ص ٣٢-٣٣ من هذا الكتاب.

(٣) بولس نويا، **ابن عطاء الله (٧٠٩/١٣٠٩) ونشأة الطريقة الشاذلية**، ص: ١٤٣.

عبادته لله وكأنه يراه، كما في الحديث النبوي الشريف. وهذا لا يحصل إلا بالحبّ الخالص للحق، كما ذكرنا أعلاه. وهذا ما يعنيه الموحّدون بقولهم إن الحبّ هو طهارة الموحّد. ذلك هو حقيقة التجلّي ألشهوديّ.

وكما تختلف صورة التجلّي الشهوديّ عن الصورة التي في المرآة المحسوسة، كما سبق القول، كذلك تختلف صورة التجلّي الوجودي التي هي عالم الطبيعة. فصورة التجلّي الشهوديّ الناسوتي إنما تعكس على مرآة قلب المشاهِد المعرفةَ اللّدنيّة على قدر تهيّؤ المشاهِد العرفانيّ. إنها صورة تجلّي الحق في مرآة القلب، وبالتالي هي الأصل الإلهي متجلّياً يعكس بتجلّيه على هذه المرآة القلبيّة المعرفة اللّدنية على قدر صفاء هذه المرآة من كدر الثنائية الأنائية. فكلما صفت هذه المرآة من «أناها» زاد المشاهِد تهيّؤاً وتقبلاً ومعرفة. لذلك كانت هذه الصورة، أي صورة التجلّي الشهودي الناسوتي، كما ذكرنا أعلاه، متبوعةً، وكان المشاهِد لها تابعاً. في حين أن صورة التجلّي الوجودي، أي عالم الطبيعة، هي تابعة والله هو المتبوع، وهي محسوسة وهو مجرّد عن الحسّ، وهي موصوفة وهو غير موصوف، وهي واقعٌ عليها الاسم والرسم والجسم وهو لا يقع عليه اسم أو رسم أو جسم؛ هي منه كالحروف من المعنى. منه تستمد وجودها، وبه وفيه تتحرّك - ولا أقول إليه لأنه ليس محدوداً بها - تَنَزَّه عن الحد وتعالى عن المحدود. وفي ذلك يقول عين القضاة الهمذاني:

> إن نسبة [عالَم] المُلك والملكوت في الوجود
> إلى وجه الحّي القيّوم نسبة الصورة الداخلة في

> المرآة إلى الصورة الخارجة، إذ ليس للمُلك والملكوت حقيقة الوجود، وإنما وجودهما تابع لوجود الوجه الحقّ الحقيقيّ الوجود[1].

العالَم إذاً، سواء في ذلك الملك والملكوت (أي عالم الشهادة وعالم الغيب)، إنما هو الصورة الانعكاسية لله الواحد الأحد. إنها الصورة الكونية، أي صورة التجلّي الوجوديّ. فالخلق بدو الحق، كما يقول التوحيد، أو كما يقول ابن عربي: «وإن العالم ليس إلاّ تجلّيه»[2]. هذه الصورة المنعكسة هي إذاً صورة تابعة والله الواحد الأحد هو المتبوع، هي الانعكاس وهو أصل هذا الانعكاس. غير انه يجب ألا يغرب عن البال أنه لا وجود لاثنين إلا في الظاهر لا في الحقيقة. أما الصورة المعرفية المرئية ناسوتيّاً، أي صورة التجلّي الشهودي، فهي متبوعة والمشاهد لها تابع.

وتتكرر صور التجلّيات الشهودية لدى المشاهد الواحد بقدر زيادة تهيّؤه ومعرفته وصفاء مرآة قلبه. كذلك تتعدّد هذه الصور المعرفيّة بتعدّد المشاهدين وعلى قدر تدرّجهم في المعرفة اللدُنيّة أيضاً. فصور تجلّيات الحق الشهودية هي أحوال ينعم بها الموحّدون المتهيّئون، وهي تطول زمناً في الحياة الدنيا أو تقصر، ويكثر شهودها أو يقلّ، ويقوى تجلّيها في القلوب أو يضعف بقدر تحرّر المشاهدين من ربقة أنائياتهم وبقدر قوة انجذابهم إلى المعرفة اللدُنية واتحادهم بها.

---

(١) عين القضاة الهمذاني، **زبدة الحقائق**، ص: ٥١.

(٢) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج١، ص: ٨١.

ومهما يكن من أمر فإن هذا التحقّق الشهودي الناسوتي للموحّد بانعكاس الألوهة الناسوتية على مرآة قلبه لا يحصل ولا يصفو إلا إذا كان هذا الموحّد قد حقّق في مرآة قلبه هذه لطافةً تستطيع بها هذه المرآة أن تعكس ما تعكسه من تلك الألوهة الناسوتية، أي من أحدية الحق ومن لا حدوديته. من هنا كانت صورة التجلّي الشهودي لطيفةً لا كثافة فيها، مجرّدة من كل أين، «مخترقةً» كلّ زَمَن، سواء أكان ماضياً أم حاضراً أم مستقبلاً. وهكذا يصبح القلب تجلّياً للحق المتعالي عن الزمن، المنزّه عن «وقوعية» التاريخ ونسبيّة أحداثه. وإذا بهذا القلب خالٍ من الأينيّة الجِرمية، وإذا بصورة التجلّي الشهودي «المنطبعة» على هذا القلب - وقد تأثرت بها أحياناً لقوّة وقعها جارحةُ النظر - لا جِرْم لها ولا جسم، ولا حيّز لها ولا حدّ، ولا شخص لها ولا بُعد، ولا ذاتية لها تفصلها، ولا نسبيّة لها تفرقها، ولا جزئية لها تحصرها، ولا كليّة لها تجمعها، تتمثّل تمثّلا وجهَ الحق ذا الجلال والإكرام. تلك هي صورة التجلّي الشهودي في عقيدة التوحيد المشبعة بهذا العرفان الأصيل.

وجه الحق لا ينحصر بفرد ولا بمكان ولا بزمان ولا بفعل ولا بذاتية ولا بصفة ولا بجوهر ولا بعلّةٍ ولا بنتيجة. وجه الحقّ يحيط بكل شيء دون أن يكون لإحاطته بُعد؛ هكذا تقول عقيدة التوحيد. إنه يحيط بالوجود بمن فيه وما فيه، ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾[1]، ﴿وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطاً﴾[2]. وبما أن الإنسان هو صفوة هذا الكون، كما يقول التوحيد، وبما أن هذا الكون هو

(١) سورة فصّلت (٤١): ٥٤.

(٢) سورة النساء (٤): ١٢٦.

تجلّي الله الوجودي، فإن الإنسان لا يتحقق مفروقاً؛ ذلك ما عناه الشيخ الجنيد عندما عرّف التصوّف الحق بقوله:

علم التصوُّف علمٌ ليس يعرِفُهُ
إلا أخو فطنةٍ بالحقِّ معروفُ
وليس يعرِفُهُ من ليس يشهده
وكيف يشهد ضوءَ الشمس مكفوفُ[1]

فالتجلّي الشهودي الناسوتي على مرآة القلب إنما هو انعكاس جمع لا انعكاس فرقٍ، ذلك أن الله، كما تقول عقيدة التوحيد، لا ذاتية له وإلا كان محدوداً. ومع أن الفرد المفروق من غيره في الظاهر هو الذي يتحقق فإنّ هذا الفرد في تحقّقه لا يكون في الفرق، إذ أن التحقّق لا يكون من حيث العلاقة الفردية بالله. فالله الواحد الأحد، كما سبق القول، لا ذاتية له، فكيف تصحّ إذاً علاقة الفرد به من حيث هو فرق. الله لا تحدّه الأعداد ولا تحويه الأبعاد، وبالتالي فإن انعكاس صورة التجلّي ألشهودي الناسوتي على مرآة قلب المشاهد لا يكون بالفرق. مرآة الفرد المفروق لا تعكس إلاّ المفروقات وبالتالي لا تعكس إلا أحوال الكثرة والفرقة والتضادّ. أما الأحوال المنطلقة من الوحدة فلا تتنزّل إلا على الذي جمع الجمع فاستُهلك في الواحد الأحد وفني عن «الإحساس بما سوى الله عزّ وجلّ عند غلبات الحقيقة»، على حدّ تعبير عبد الكريم القشيري[2]. انعكاس الحق على مرآة القلب لا

---

(١) الجنيد، **تاج العارفين، الأعمال الكاملة**، ص: ٣٢٣.

(٢) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص:٦٦؛ راجع أيضاً ص: ٣٢-٣٣ من هذا الكتاب.

يُحَدّ بحدّ ولا ينحصر ببُعد، وإنما هو انعكاس الوحدة الأحدية على مرآتها. ومرآتها إنما تكون في القلب الموحِّد لا في القلب المفروق «بالأنا» المشتّت بالثنائية السادر في أوهام الكثرة. انعكاس صورة التجلّي الشهودي الناسوتي على مرآة قلب المشاهد لا يصح إذاً إلا إذا كانت هذه المرآة تخلّصت من الفرق إلى الجمع بل إلى جمع الجمع ونفت الثنائية وأثبتت الواحدية وتجاوزت تفرُّق الكثرة إلى اجتماع الجمعْ، هذا هو التجلّي الشهودي الناسوتي. ولا يتمكن الإنسان من إدراك هذا التجلّي الشهودي إلا إذا تقبّل مخلصاً حتمية «تمظهر» المعنى اللاهوتي بالكلمة الناسوتية. فكما أن المعنى، أيَّ معنى، لا يمكن إلا أن «يتمظهر» بكلمةٍ تشير إليه، كذلك معنى المعاني اللاهوتي إنما «يتمظهر» أو قل يتجلّى بالكلمة الناسوتية. وقد أوضح ذلك السيد الأمير جمال الدين عبد الله التنوخي (ت٨٨٤هـ/ ١٤٧٩م) كبير العلماء الأولياء عند الموحّدين عندما قارن بين المعنى والخط. وهذا ما فعله لاحقاً صدر الدين الشيرازي أحد كبار العلماء والفلاسفة الشيعة، عندما وصف الله بأنه «ناظم الملك والملكوت ورابط الناسوت باللاهوت»[1] من هنا كان الموحّد هو ذلك الذي لا يدرِك الحق تعالى إلا إذا تخلصّ هذا الموحِّد من إنسانيته الفرْق ليحقق ناسوتيته الجمع التي هي كماله الأخص به. وما كمال الموحّد الأخص به إلا استهلاك ناسوتيته في لاهوتية الحق على حد تعبير الحلاّج وهو على منصة الإعدام إذ قال مخاطباً الله:

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **الحكمة المتعالية**، ج٣، ص: ١٤٦.

> وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك غير ممازجة إياها، فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي غير مماسّة لها[1].

الناسوت لغةً، كما سبق القول، مشتقة، كما هو متداول، من كلمة «ناس» جمع «إنسان». فإذا كانت كلمة «إنسان» تدلّ على الإنسان المفرد، كانت كلمة «إنسانية» تدلّ على حقيقة الإنسان من حيث هو فرد. والإنسان الفرد، عند الموحّدين، هو كائن مركّب من طبائع الإنسان والحيوان والنبات والجماد، كما هو مركب من عقل وهوىً ورأيٍ وشعور وإحساس. فهو إذاً غير صافٍ من حيث النوع ومن حيث الطبيعة التي تميّزه من بقية الكائنات من حيوان ونبات وجماد. أمّا «الناسوت» فهي كلمة تدلّ على هذا التجلّي الإلهي الذي لا يفقهه إلا الإنسان الذي حقق كماله الأخص به، وذلك بتخلّصه من فَرْقِهِ وبتحقيقه لجمعه وجمع جمعه[2]. والجمع غير الفرق. إذ الجمع، إن لم يؤخذ بمعنى مجموعة آحاد، هو كمال الفرق، إذ يدلّ على النوع الجامع لا على أفراد النوع. إنه النموذج الذي يجتمع أفراد النوع، أي الناس، من حيث هم يمثّلون النوع، على تحقيقه، لا من حيث هم أفراد متعدّدون. من هنا كانت «الإنسانية» هي صورة الإنسان الفرد، في حين أنّ الناسوتية هي تحقيق الإنسان الجمع، أي حقيقة الناس من حيث هي النوع لا من حيث كون «الناس» جمعاً «للإنسان» المفرد[3].

---

(١) لوي ماسينيون وبول كراوس (مخفقان)، **كتاب أخبار الحلاج**، ص: ٨؛ راجع أيضاً كتابنا، **الحلاج**، ص: ٥٧ (الطبعة الأولى)، ص ٧٦ (الطبعة الثانية).

(٢) حول الفرق والجمع وجمع الجمع راجع ص ٣٢-٣٣ من هذا الكتاب.

(٣) راجع مقدمتنا لمجموعتنا الشعرية **قصائد حب على شاطئ مرآة**، ص ٨-١٠.

لا يبلغ الإنسان حقيقته الناسوتية إذاً إلا إذا سعى إليها بقلب جامع. فالفرد في توجّهه بقلبٍ فرّقته أنائيّته إلى فرد يعي فرديته إنّما يتوجه مفروقاً إلى مفروق. لا تنعكس اللاّهوتية على مرآة قلبٍ ما دام هذا القلب لم يحقّق سرّه الحقّ، وما دام يرى إلى الله على أنّه كائن بإزائه: «أنا» بإزاء «أنت»، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُه وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِليهِ مِنْ حَبلِ الوَرِيدِ﴾[1]. أن ترى الله على انه كائن بإزائك هو من وسوسة نفسك وهو يبعدك عن حقيقتك ويرميك في الثنائية ويحجبك عن التوحيد.

من هنا كان حبّ المتحقق بالله حباً يبتعد كلّ البعد عن حبّ «الأنا»، حبّاً لا ينظر إلى الله نظرة فردية، حباً هو حب العبارة لمعناها وحب المعنى لعبارته وحب الواحد الأحد لتجلّيه الوجودي وحب هذا التجلّي للمتجلّي. هذا التجلّي الوجودي هو الكون بجمعه لا بفرقه.

على الإنسان الساعي إلى التحقّق إذاً السماح للحبّ الحق أن يدخل قلبه أولاً، ثم يبدأ الصراع بينه وبين «الأنا» التي ترفض بطبيعتها كلّ حبٍّ جمعٍ، وبالتالي تتنكّر لحقيقة الإنسان الناسوتية.

وهكذا يفتح هذا الإنسان قلبه وذوقه وعقله وجوارحه لتقبّل حب الله له. إذ ذاك يدرك أنه من حيث هو إنسان، هو عبارة للحق، وأن ما بينه وبين الحق هو ما بين العبارة والمعنى.

---

(١) سورة ق (٥٠): ١٦.

وماذا بين العبارة والمعنى؟ لا شيء. المعنى أقرب إلى عبارته من حروف العبارة إلى العبارة. كذلك الله هو أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد[1]. فإذا عرف ذلك وشعر به كل الشعور يأخذ الحبّ الإلهي يفعل فعله فيه حتى يحيله حباً كله، فيحبّ التجلّي الوجوديّ بمن فيه وما فيه، ليس بحب «الأنا» لغيرها، بل بحب الصورة لحقيقتها والحقيقة لصورتها. اضمحلّت كل اثنينيّة وتلاشت كل كثرة. هكذا تشرق الوحدانية في كيان هذا الإنسان، فيرى الجمال في هذا النظامِ الأحدانيّ القائم على تطابق الأصل والصورة، فإذا الجمال جمالٌ واحد، وإذا ذاته تتماهى في هذه الوحدانية، فيفنى من وجدانه كلّ «حَول» «وبين»، وإذا هذه الحركة تستحيل حرارة شوقٍ وتضرّع إلى الأحد: شوق النسبي إلى المطلق، وتضرعه له بأن يمدّه بقُدرته بعد أن تخلص من قدرةٍ له واهمةٍ وذلك بتوحيده ذاتَه في الله. وتقوده حرارة الشوق والتضرع إلى برودة السكون في الأحد. والسكون ليس سكوناً يضادّ الحركة بل سكينة هي عين الحلم والطمأنينة في ملكوت الواحد الأحد. ويتولّد من ذلك الشوق والحلم نور يحرّك هذا الإنسان إلى معرفة نفسه على الحقيقة، فتنكشف له حقيقيّة تواضعه أمام الواحد الأحد، وأيّ أمام، وقد تلاشى المكان، إذ تلاشت الأبعاد في الأحدية فتلاشت الإزائية بتلاشي كل حولٍ وقوّة في مَن لا غيرية له ولا حدّ ولا بُعد.

وإذا بهذا الإنسان، الذي استحال حبّاً، يوقن أن مَثَل التجلّي الوجودي هو من فعل الواحد الأحد كمثَل الدائرة من نقطة مركزها. بل فعل تجلّي الواحد الأحد هو نقطة تجلّيه، فكما أنَّه ليس لنقطة الوسط بُعدٌ أو ذاتية محسوسة كذلك ليس لفعل تجلّي الأحديّة بُعد ولا ذاتية.

---

(١) إشارة إلى الآية: ﴿ونَحْنُ أقربُ إليه مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ﴾، سورة ق (٥٠): ١٦.

إنّه فعل مجرّد، ليس في زمان ولا في مكان، ولا حدّ له ولا صفة، ولا حيّز له ولا أجَل. أما هذا الوجود فليس إلا عبارة له. إنه «إسقاطه»، كما العبارة اسقاط لمعناها وتجلٍ له. ذلك هو الإبداع. الله هو البديع وفعل تجلّيه هو الإبداع والكون هو المبدَع، ﴿بَدِيعُ السَّمَٰوَاتِ والأَرْضِ وإذَا قَضَى أَمْراً فَإنّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1]. الوجود إذاً إسقاط النقطة الأحدية فعل تجلّي الحقّ. وإذا كان هذا الوجود «إسقاطا» لهذه النقطة فهو ترجمة لفعل الوحدة التي هي الكمال والخير والجمال، ويدور هذا الوجود أي هذا الإسقاط حول النقطة الأحدية دورانَ حبٍّ، حبّ الدائرة لمركزها وحبّ العبارة لفعل معناها. وكما الدائرة هي صورة نقطة مركزها، كذلك التجلّي الوجودي هو صورة فعل الواحد الأحد. وكما شأن نقطة المركز أن تدور نقطةُ البيكار حولها دوراناً دائرياً لتعود إلى حيث بدأت، كذلك شأن النقطة الأحدية الأصلية أن تدور نقطةُ بيكار الوجود حولها دوراناً دائرياً «عشقياً» لتعود إلى حيث بدأت فترسم دائرةَ الوجود، وهكذا إلى ما لا نهاية. النقطة المركزية الأصلية التي هي، كما يقول التوحيد، تأييد الحق أي فعله تبثّ شأنه أي أمره وإرادته، فيتحرك هذا الأمر الإرادة، أي نقطةُ بيكار الوجود، حركةَ حبٍّ للمركز الأصل، فإذا هذه الحركة الدائرة حول النقطة المركزية الأصلية هي تجلّي هذه النقطة، هي الوجود.

نقطة البيكار هذه هي بمثابة الإمام، أي الإنسان الكامل، لأنه هو المتحقق في الحب الإلهي. إنه إبداع الله الذي بفعل تأييده (أي نقطة المركز) وُجد الوجود. وإنه، بحركته الدائرية حول نقطة المركز التي لا بُعد لها ولا حدّ، يعقل الدائرة كلها التي هي إبداع

(١) سورة البقرة (٢): ١١٧.

النقطة الأصلية وبالتالي تجلّيها الوجودي. إنها «إسقاط» للنقطة الأصل. هذا الإنسان الكامل، أي نقطة البيكار، عَقَلَ الدائرة وعقل إبداع النقطة الأصلية وعقل نفسه إسقاطاً للنقطة الأصلية. عقْلُه ذلك هو اليقين، اليقين بالوحدة الأحدية التي لا غيرية لها ولا داخل ولا خارج ولا بُعد لها ولا حدّ ولا نهاية.

ويوقن هذا الإنسان الكامل المتحقق بالحب وفي الحب أن الحبّ الحق هو طهارته من كل غيريّة، وصفاؤه من كل ضدّية، وارتماؤهُ في الحرية وهي التحرر من «الأنا» أصل الكثرة، والتحققُ في الواحدية التي هي نورٌ محض من نور محض.

لقد أيقن بأن هذا الحبّ الحقّ يؤدّي إلى هذا الوعي الوحداني الذي حقّقه في حركته الدائرية الشوقيّة حول النقطة الأصلية، ونحوها وفيها.

وأيقن أن هذا الحبّ الحقّ يؤدي إلى الوعي الكوني، وهو أن هذا الكون هو تجلّي النقطة المركزية، وأن هذا التجلّي هو فعل الحبّ الإلهي، المترجَم بالتأييد وأن هذا الحبّ الإلهي هو في حقيقة الوعي المعنوي، وهو أن هذا الوجود هو عبارة المعنى الحقّ، وأن هذه العبارة هي واجبة الوجود بوجود المعنى لا ممكنة الوجود فقط؛ فلا نقطة مركزٍ دون دائرة، ولا دائرة دون دوران نقطة البيكار ألشوقي العشقي حول نقطة المركز.

وأيقن أن هذا الحبّ الحقّ يؤدي إلى الوعي الجماعي؛ وهو أنّ التحقّق بالواحد الأحد هو بالجمع لا بالفرق، بل بجمع الجمع.

وأيقن أن هذا الحبّ الحقّ يؤدي إلى الوعي الخلقي، وهو أن التحقّق بالواحد الأحد هو بإتّباع الفضيلة، وهي التوازن والتناسق والتعادل، وبالتالي هو الجمال في الفرد وفي المجتمع

معاً: في الفرد توازن وتناسق وتعادل في قواه فلا تطغى واحدة على أخرى، وفي المجتمع سعي إلى تحقيق المعرفة والشجاعة والعفّة والعدالة على حد تعبير سقراط. والسعي نفي روح الفرق في المجتمع.

وأيقن كذلك أن هذا الحبّ الحقّ يؤدي إلى وعي الفرد لحقيقته، وهو أنه الوحيد في هذا التجلّي الوجودي الذي يمكنه إدراك الحق، ويمكنه وعي وجوده وحقيقته إن هو تخلّص من الفرق واكتنه حقيقة ناسوتيّة. ولذلك فهو الوحيد من بين الكائنات الحيّة الذي يقدر على السعي إلى تحقيق غايته في الوجود، وهي التحقّق في الواحد الأحد، وهو الوحيد الذي يقدر أن يحدّ من دورانه حول «الأنا» مصدر الثنائية، وبالتالي مصدر انحرافه عن حقيقته وغايته وحريته وفضيلته التي هي التوجّه إلى الواحد الأحد حيث التحقق بالتجلّي الشهودي.

ويعتقد الموحّدون إلى ذلك، أن كل إنسانٍ يستطيع، إن هو سمح لنفسه أن يحبّ، الوصولَ إلى حدّه من التحقق. وحدُّ الإنسان إنما يتوقف على استعداده العقلي والروحي والقلبي والجسدي والاجتماعي في سفره في التحقق في الوحدة المحيطة بكل شيء. ومن يسعَ إلى الوصول إلى حدّه ذاك يرَ نفسه وقد حقّق حالة من الوحدة، وذلك بتأييد الحق، وبالتالي قد توصّل إلى حالةٍ من المحبة الإلهية. فالمحبة في المفهوم التوحيدي إنما هي استشعار بالاتحاد بنقطة البيكار في دورانها ألعشقي حول النقطة الأصلية، في حين أن الكراهية هي نتيجة لأنائية سلبية يفصل بها الإنسان وجوده ومصالحه عن الوحدة الأحدية. ولذلك فلا وجود للكراهية في التوحيد. الموحّد الحق لا يكره أحداً. حتى

الشرير مهما تمادى في الشر لا يكرهه الموحّد، وإنما يتبرّأ من شرّه تبرّؤاً بابتعاده عنه وعن أعماله. وكيف يكرهه ووجودُه قضت به الحكمة الإلهية وإلا لَمَا انتظم الكون. ذلك لأن الكون خاضع لقانون الجدلية، وبالتالي فالحكمة في هذا العالم تفترض وجود الشرّ، وإلا لما عُرف الخير ولما أعطي حقَّ قدره، ولما تسنّى للخير أن يقوم بما وُجد له، وهو اتخاذ الإنسان للعِبَر، والنماء في الخير، والانتهاء عن فعل الشر، والاعتراف بما للخير من وجوب.

غير أن حتمية وجود الشر لا تعني أنّ للشر مسوّغاً لمن يفعله، أو أنّ فاعلَ الشر غيرُ محاسَبٍ على فعله ذاك، وأن على الإنسان أن يستسلم للشر ولا يقاومه ولا يجاهد فاعلَهُ ولا يعترض عليه، بل وجبت على الموحّد المقاومةُ كل المقاومة والمجاهدة كل المجاهدة، فلا يخضع لظلم ولا يرضخ لعدوان ولا يستسلم لشرّ؛ ذلك حبّاً للخير وانتصاراً له. فالله، كما يقول المتصوّف الكبير جلال الدين الرومي، «مريدٌ للخير والشرّ، ولا يرضى إلاّ بالخير... ولا يرضى الحقُّ بالشرّ وإلاّ لما أَمَر بالخير»[1]... ويستطردُ جلالُ الدين الرومي موضحاً الفرق بين الإرادة والرضى فيقول:

> إرادةُ الشرّ إنما تكون قبيحةً إذا أراده [المرءُ] لِعَينه؛ أمّا إذا أراده لخير فلا يكون قبيحاً. قال الله تعالى: ﴿وَلَكُم فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ﴾[2][3].

---

(١) جلال الدين الرومي، **فيه ما فيه**، ص:٢٥٦.

(٢) سورة البقرة (٢): ١٧٩.

(٣) جلال الدين الرومي: **فيه ما فيه**، ص: ٢٥٧.

وواضحٌ هنا أن جلال الدين الرومي يعني بإرادة الشر لِعينه أنها الرضى به. أما إرادة الشرّ في سبيل خير أكبر، فهي إرادةُ شرٍّ جزئي من أجل خيرٍ كلّي، وهذا ليس بمنكر. كأن يقتل المرأ عدوّاً دفاعاً عن نفسه أو عن عرضه، وإخوانهُ من عرضه، أو عن دينه أو عن أرضه. أما فعل الشر ظلماً وعدواناً وانتقاماً فلا. وفي هذا المعنى يقول الرومي:

إرادة الشرّ الجزئي لإرادة الخير الكلّي ليست بقبيحة، وترك إرادة الله الجزئي رضاءً بالشر الكلّي فهو قبيح[1].

من هنا لا يعترض الموحّد على قضاء الله، وبالتالي لا يكره، وإلا كان ضدّ النظام الطبيعي الذي هو الحكمة الإلهيّة. فالنظام الطبيعي، لدى الموحّدين، لا تأثير للضديّة فيه. الموحّد الحق لا يسمح للكراهية أن تدخل قلبه مخافةَ أن تشغَلَه عن المسافرة في نور المحبّة ومعارج العرفان والتحقّقِ في الواحد الأحد والاستغراقِ في رحمانيّة الحق ورحمته.

من هنا كانت درجةُ الموحّد في التوحيد تتوقف على سعيه الخالص إلى التحقّق، فيسهل السعي أو يعسر بقدر ما يسمح لنفسه أن يتحرّر من رِبقة «الأنا» وبقدر ما يكابد في السفر في مراقي التوحيد. ولا يمكن الموحّد أن يحقّق ذلك، كما يعلّم التوحيد، إلاّ إذا كان في جميع قواه الظاهرةِ والباطنة يسعى بكل مجهود للسير حسب الإرادة الإلهيّة التي هي في حقيقتها المحبّة المحض، والتي يسمّيها مسلك التوحيد بالعقل الكلي أي النظام الكوني الذي يعقل الوجود.

---

(١) المصدر نفسه، ص: ٢٥٧-٢٥٨.

الفصل الرابع

أُسُسُ التوحيد المعرفيّة

ثلاثة أمورٍ لا يتحقق مسلك التوحيد إلاّ بمعرفتها بإخلاص لها وثبات عليها، وهي معرفة الله ومعرفة العلّة الأولى للوجود ومعرفة علل الكائنات.

معرفة الله:

وقد تكلّمنا على ذلك في الفصول السابقة من هذا الكتاب، ويمكننا أن نوجز ما ذكرناه بالقول إن الله هو الواحد الأحد الذي لا ذاتية له ولا حدّ، وهو الواحد لا من عدد، غاية الغايات ومعنى المعاني الذي لا يخرج عن وحدته الأحديّة غيرٌ. فهو المحيط بكل شيء دون أن تَحُدَّه صفة من الصفات. أوجد الوجود إبداعاً منه وإظهاراً، فكان إبداعه هذا شانَه المحتوم وأمرَهُ الضروريَّ نظاماً كونياً عقل به الوجودَ تأييداً منه له. مَثَلُ تأييده من هذا الوجود مثَلُ نقطة المركز من الدائرة. تأييدُ الله نقطة مركز دائرة الوجود؛ ولا بُعد لهذه النقطة المركزيّة الإلهيّة. دائرةُ الوجود كلُّها فيها، والدائرة إسقاطها دون أن يكون لهذه الدائرة وجود مستقلّ عن نقطة مركزها لا «أينا» ولا «آنا». دائرةُ الوجود هي تجلّي ربّ النقطة الأصليّة الذي شانُه الإلهيّ، أي أمرُهُ، أن يتجلّى، أن «يتمظهر» من خلال هذه النقطة التي هي تأييده، لقوله تعالى: ﴿إنما أمرُهُ إذا أراد شيئاً أن يَّقُوْلَ له كُنْ فيكون﴾[1]. الكون كلّه في الله إذاً، دون أن يكون لكلمة «في» أيّ معنى مكاني، وهو بالله ومن الله ولله. إنه بدوُ الله ووجهُه: ﴿قلْ هُوَ الله

(١) سورة يس (٣٦): ٨٢.

أَحَدٌ ❁ الله الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ❁ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ﴾[١]. هو الأحد الذي لا حدّ له ولا نهاية، ولا غاية له ولا بداية، ولا ذاتية له ولا غيرية، هو الصمد غايةُ الغايات ومعنى المعاني، المحيطُ بكل شيء والموجود الأحد، لا وجودَ مستقلاً عنه. لا قبل له ولا بَعد، مُوجِدُ الزمانِ منه وله وفيه وموجد المكان والإمكان والفعل، لا كيفية له ولا ماهيّةَ. فهذا الوجود إنما هو إبداع الله الواحد الأحد الذي لا غيرية له، ولا خارج ولا داخل يحدّانه. فالله إذاً في إبداعه يضم الوجود ويحويه في ملكوت وحدانيته. فلو كان الله خارج هذا الوجود لكان محدوداً به ينتهي حيث يبدأ هذا الوجود وينحصر خارج حيّزه، وكان الله بإزاء هذا الكون، ولتكوّنت ثنائية من الله الخالق ومن الوجود المخلوق، ولكانت هذه الثنائية تناقض كون الله واحداً أحداً. ذلك أن الثنائية لا وجود لها إلا ضمن بُعد الزمان والمكان، إذ كيف يكون الله واحداً وخارج الله شيء آخر، وكيف يكون غير محدود وهو محدود بالزمان منحصر بالمكان، وكيف يكون غير متناهٍ وهو ينتهي حيث يبدأ الوجود. ليس الله إذاً خارج الوجود، بل هو الوجود على الحقيقة، أي هو الوجود المحض والموجود الأحد، لا حدّ له ولا حيّز ولا أوّل له ولا آخر. ﴿وَسِعَ كرسيُّه السَّمٰواتِ والأرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفظُهُماَ وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾[٢]، ﴿وللهِ ٱلمَشْرِقُ وَٱلمَغْرِبُ فأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ ٱللهِ إنَّ ٱللهَ وَاسِعٌ عليمٌ﴾[٣] وقد فسّر

(١) سورة الإخلاص (١١٢).

(٢) سورة البقرة (٢): ٢٥٥.

(٣) سورة البقرة (٢): ١١٥. وفي شرح هذه الآية، كما ذكر محمد علي الصابوني في كتابه **صفوة التفاسير** «﴿ولله المشرق والمغرب﴾ أي لله مكان شروق الشمس ومكان غروبها والمراد جميع الأرض ﴿فأينما تولوا فيتم وجه الله﴾ أي إلى أي وجه توجهتم بأمره فهناك قِبلتُه التي رضيها لكم، وقد نزلت الآية فيمن أضاع جهة القِبلة.»

المتصوف الكبير أبو عبد الرحمن السُلمي وجه الله في هذه الآية بقوله: «وجهُهُ حيث توجّهت وقصدُهُ حَيثُ قصدت.»[1] ولكن القول بأن الله هو الوجود لا يعني أن هذا الوجود هو الله، بل هذا الوجود هو مظهر لله ومجلى له، فالله، إذ يحيط بهذا الكون ويحويه، منزّهٌ عنه، والله أكبر. والكون إنما هو محاط بالله ومحتوى فيه دون أن يكون لله حد، كما قلنا من قبل. فالكون مظهر له تعالى ومجلى، والحقيقة أكبر من مظهرها. هذا ما عناه أبو القاسم الجنيد عندما قال في «كتاب دواء الأرواح» في معرض كلامه حول إنعام الله على أهل المعرفة وهم ما يزالون فيه تعالى قبل إبداعهم في عالم الشهادة:

> الحمد لله الذي أبان بواضح البرهان، لأهل المعرفة والبيان، ما خصّهم به في قديم القِدم، قبل كون القبْل، حين لا حين، ولا حيث، ولا كيف، ولا أين، ولا لا حين، ولا لا حيث، ولا لا كيف، ولا لا أين[2].

فالله أبدع الكون بوجوده وعلمه وإرادته. أبدعه إبداعاً في القِدَم. أبدعه من نوره المحض. فهو الواحد الأحد لا غير له ولا حدّ، يتعالى عن صفة الآحاد ولا يشاكل الأفراد، فهو واحد، ولكن واحديته ليست من عدد. ولذلك فليس لذات الله ذاتية ولا تُحَدّ ذاته بصفةٍ أو باسم أو برسم. فالصفة لآياته، والاسم والرسم لمبدَعاته. هو الموجود الأحد، لا وجود مستقلاً عنه ولا قبل له ولا بَعد، موجد الزمان منه وله وفيه، وموجد المكان والإمكان

---

(١) أبو عبد الرحمن محمد السُلمي، **تفسير السُلمي وهو حقائق التفسير**، تحقيق سيد عمران، المجلّد ١، (تفسير سورة البقرة: ١١٥) ، ص ٦٣.
(٢) الجنيد، **تاج العارفين، الأعمال الكاملة**، ص: ٢٣٢.

والفعل، لا كيفية له ولا ماهية. مَثَل الله من الذي أبدعه الله كمثل المعنى من الكلمة. وكما الكلمة في المعنى والمعنى في الكلمة دون أن يكون لكلمة «في» مدلول مكاني، كذلك الوجود فيه وهو في الوجود. غير أن ذلك لا يعني أن الحق هو الخلق أو الخلق هو الحق، كما أن المعنى ليس الكلمة والكلمة ليست المعنى، إنما المعنى داخل في الكلمة خارج منها. وذلك ما عناه الشيخ الفاضل عندما قال في الله إنه داخل في كل شيء خارج من كل شيء، أو كما قال الحلاج: «ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به[1]»، فالله «بطبيعته» يتجلّى: ﴿كلُّ مَنْ عَلَيها فَانٍ ۞ وَيَبقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلالِ والإكرَام﴾[2]؛ لا بقاء لِمن في الكون وما فيه إلاّ بالفناء عن كل كثرة وبالفناء عن استقلالية الوجود. لا موجود إلا الله. كل الموجودات تستمد وجودها منه تعالى. الوجود هو تجلّيه. وتجلّي شهودِهِ هو انكشاف هذه الحقيقة لقلوب من أَدركهم حبُّ الحق فانجذبوا إلى حقيقته واتّحدوا بها. دائرةُ الوجود هي في نقطة الأصل أي نقطة المركز، المتجلّيةِ في الدائرة: ﴿وَسِعَ كُرسِيُّهُ السَّمٰواتِ وَٱلأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ﴾[3]. رحمته تعالى حبُّهُ فتجلّيه وجوداً، ورحمانيّتُهُ حبُّهُ فتجلّيه شهوداً لمن وحّده وأحبّه وتطهّر بناسوتيته من الفَرْق، فأيّده الحقّ بعلم «نونِ» رحمانيّته الناسوتيّة بعد أن «غمس قلم الإرادة في مِداد العلم»[4] على حدّ تعبير ابن عربي. ذلك هو الله في عقيدة

(١) أبو عبد الرحمن السلمي، **طبقات الصوفية**، ص: ٣١١.

(٢) سورة الرحمن (٥٥): ٢٦-٢٧.

(٣) سورة البقرة (٢): ٢٥٥.

(٤) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، المجلد١، ص: ١٧.

التوحيد، ليس هو علّةً للوجود، إذ العلّة تتأثّر بمعلولها، بل العلة الأولى أمرُه وإرادته، وهو عالُها ﴿إِنَّمَا أَمْرُه إذا أرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۞ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[1].

معرفة العلّة الأولى

هذه العلّة الأولى للوجود، أي أمره تعالى وإرادته، هي من تأييد الله كنقطة بيكار الدائرة من نقطة مركزها. من نقطة بيكار دائرة الوجود تبدأ الدائرة وإليها تعود في حركتها، أو قل دورانها، حول النقطة المركزية. هذا الشرط الثاني للتوحيد إذاً هو أن يعرف المرءُ أن نقطة بيكار دائرة الوجود هي مبتدأ الدائرة ومنتهاها. وبتعبير أرسطوطاليسي، نقطة البيكار هذه هي العلّة الهيولانية للدائرة، ولكنها هي أيضاً العلّة الغائيّة التمامية، أي هي هيولى الدائرة وصورتها معاً، أي هي الدائرة بالقوة كما هي الدائرة بالفعل. فهي كما قال التوحيد صورة الأشياءِ وهيولاها معاً. لكأن أبا القاسم الجنيد كان يقصد نقطة البيكار هذه عندما سئل عن النهاية فقال: «هي الرجوع إلى البداية»[2].

ثم إن نقطة البيكار هذه تعقل دائرة الوجود في حركتها الدائرية الشوقية حول نقطة المركز أو النقطة الوسطى؛ من هنا سُمّيَت نقطةُ البيكار عقلاً، فعقْل الشيء يعني الإحاطة به. ونقطة البيكار بدورانها

---

(١) سورة يَس (٣٦): ٨٢-٨٣.

(٢) الجنيد، **تاج العارفين الأعمال الكاملة**، ص: ٢١٦؛ فسَّر بعضهم هذه الجملة فقال: «معناه أنه كان في ابتداء أمره في جهل، ثم وصل إلى المعرفة، ثم رُدّ إلى التحير والجهل، وهو كالطفوليّة: يكون في جهلٍ ثم علم ثم جهل». المصدر نفسه. غير أن هذا التفسير يبلغ من البساطة درجةً يستبعد أن يكوّن الجنيد قد قصده.

حول نقطة المركز إنما تطوف حولها طوافَ حبٍّ لها مستمَدٌّ من حبّ نقطة المركز لنقطة البيكار وللدائرة جمعاء؛ من هنا سُمّيَت نقطة البيكار بالأمر والإرادة. إنها أمر نقطة المركز، أي شأنها وإرادتها. وهي أمرُ ربّ نقطة المركز وشأنُه وإرادته. شأن نقطة المركز أن تدور نقطةُ البيكار حولها وتؤلف دائرة الوجود. نقطة البيكار إذاً هي إبداع صاحب نقطة المركز الحتمي وبالتالي أمر نقطة المركز وإرادتها. ونقطة المركز، كما سبق القول، لا بُعد لها ولا ذاتيّة. أمرُ نقطة المركز، أي شأنها وإرادتُها، هو إذاً نقطة بيكار الدائرة. نقطة المركز إذاً هي التي أبدعت نقطة البيكار لأنها وموجِدها واحد. من هنا كانت نقطة البيكار واجبة الوجود بوجود النقطة الأصليّة المركزية. قال الرسول لجابر بن عبد الله:

> إن الله خلق قبل الأشياء نور نبيّك من نوره،
> فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله.
> ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنّة
> ولا نار ولا ملَك ولا سماء ولا أرض[١].

إنه نور النبيّ ونور كلّ نبيّ. وإنه يدور بالقدرة الإلهيّة، فإذا الوجود عبارةُ ذلك الدوران. ويقول أيضاً: «أوّل ما خلق الله القلم»[٢]. وفي حديث العقلِ المنسوب إلى الرسول أنه قال: «أوّل ما خلق اللهُ العقل فقال: بكَ أُعطي وبِك أمنع»[٣]، وأنه قال أيضاً:

> إن الله عزّ وجلّ لمّا خلق العقلَ قال: أقبِلْ

(١) إسماعيل بن محمد العجلوني، **كشف الخفاء ومزيل الالتباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، ج١، ص: ٢٦٥-٢٦٦ (الحديث٨٢٧).

(٢) محمد بن عيسى الترمذي، **السنن**، تفسير سورة ٦٨.

(٣) أبو حامد الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة في الجواهر الغوالي من رسائل الإمام حجّة الإسلام الغزالي**، ص: ٨٤-٨٥.

فَأقبَل، ثم قال له: أدبِر فَأدبَر. فقال: وعزّتي وجلالي ما خَلَقتُ خلقاً أحبّ إليّ منك[1].

وقد علّق محيي الدين ابن عربي على ذلك فقال:

فأوّل ما أوجد الله من عالم العقول المدبّرةِ جوهرٌ ليس بمادّة ولا في مادّة، عالِمٌ بذاته في ذاته، علمُهُ ذاتَهُ لا صفة له... عَلِمَ نفسَه فعلِم مُوجِدَه فعَلِمَ العالَمَ فعِلم الإنسان... فهو العقلُ من هذا الوجه، وهو القلَمُ من حيث التدوين والتسطير، وهو الروح من حيث التصرّف، وهو العرش من حيث الاستواء، وهو الإمام المُبِينُ من حيثُ الإحصاء[2].

وفي مثل هذا يقول الجيلي:

والقلم هو العقل الأوّل، وهما وجهان للروح المحمّدي؛ قال عليه الصلاة والسلام: «أوّل ما خلق الله روح نبيّك يا جابر». فصار القلم والعقل الأوّل والروح المحمدي عبارةً عن جوهر فرد؛ وهو بنسبته إلى مطلق الخلق يُسمّى العقل الأوّل، وبإضافته إلى الإنسان الكامل يسمّى روحاً محمّدياً، صلّى الله عليه وسلّم[3].

أمّا تسميته بالعقل عند هذين الشيخين فلأنه، كما ذكرنا

---

(١) انظر مثلاً أحمد بن عبد ربّه، **العقد الفريد**، ج٢، ص: ٢٤٤. كذلك انظر صدر الدين الشيرازي، **أسرار الآيات**، ص ٥٦.

(٢) ابن عربي، **عقلة المستوفز**، ص: ٥١-٥٢.

(٣) عبد الكريم الجيلي، **الإنسان الكامل**، ج٢، ص: ٩. حول هذا الموضوع انظر أيضاً كتابنا، **مرآة على جبل قاف**، ص: ٢١-٢٤.

أعلاه، عقلَ الوجود في حركته الشوقية النورانية؛ وهو «يدور بالقدرة حيث شاء الله»، كما جاء في الحديث الشريف. أمّا تسميته بالقلم فهو من حيث التدوين والتسطير، كما ذكر ابن عربي، لقوله تعالى: ﴿نٓ وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ﴾[1]. أمّا تسميته بالروح فهو، كما ذكر ابن عربي أيضاً، من حيث التصرّفُ بالكون لقوله تعالى: ﴿يُنَزِّلُ المَلاَئِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ أَنْ أَنْذِرُوا أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إلاَّ أَنَا فَاتَّقُونِ﴾[2] ولقوله أيضاً: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ ٱلْعِلْمِ إلاَّ قَلِيلاً﴾،[3] وهو الروح المحمّدي، أي الإنسانُ الكامِلُ، على حد تعبير الجيلي. أما تسميته بالعرش فهو من حيث الاستواء، كما قال ابن عربي، لِمَا جاء في القرآن: ﴿ثمَّ اسْتَوَى عَلَى العَرْشِ﴾[4]. وفي قوله أيضاً: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى العَرْشِ ٱسْتَوَى﴾[5]. أما تسميته بالإمام المبين فهو، كما قال ابن عربي أيضاً، من حيث الإحصاء، لقوله تعالى: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ في إمامٍ مُبِينٍ﴾[6].

وفي هذا العقل الكلّيّ يقول صدر المتألهين الملاّ صدرا صدر الدين الشيرازي:

وهو أول ما خلق الله، المخاطب بقوله تعالى:
«ما خلقتُ خلقاً أكرم عليّ ولا أحب إليّ منك،
بكَ آخذ وبك أعطي، وبك أثيب وبك أعاقِب».

---

(١) سورة القلم (٦٨): ١.
(٢) سورة النحل (١٦): ٣٢.
(٣) سورة الإسراء (١٧): ٨٥.
(٤) سورة الأعراف (٧): ٥٤؛ يونس(١٠):٣؛ الرعد (١٣): ٢؛ الفرقان(٢٥): ٥٩؛ السجدة (٣٢): ٤؛ الحديد (٥٧):٤.
(٥) سورة طه (٢٠): ٥.
(٦) سورة يس (٣٦): ١٢.

> وهذا الحديث متَّفِق على روايته جميعُ فرَق الإسلام بحسب المعنى، وإن وقع الاختلاف في صورة اللفظ. والمرادُ به جملة عالم العقل، لِما بيّنّا في مقامه، أن العقول القادسات كلّها موجودة بوجودٍ واحدٍ، والتعدد فيها باعتبار مراتب الشدّة والضعف، بل بحسب تفاوت الآثار الصادرة من الله بتوسّطها وتوسط جهاتها في القرب والبعد من الله وبحسب قوة النورية والوجود وضعفهما[١].

هذا العقل، القلم، الروح المحمّدي، العرش، الإمام المبين، هو أمر الله. وهذا الأمر هو إرادته تعالى، لقوله: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ۞ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[٢]. كلمة «الأمر» في قوله هذا إنما تفيد معنى الشأن، كما تفيد معنى القول، قولِ الله، كما في الآية: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٣]، كذلك تفيد معنى قضاء الله الذي لا مردّ له، لقول القرآن: ﴿وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٤]. وقد جَمَعت هذه الآية قضاء الله وأمره وقوله. وربما يكون ما قلناه في غير هذا الكتاب يوضح ما يُقصَد بأمر الله في عقيدة التوحيد، وهو:

---

(١) صدر الدين الشيرازي، **أسرار الآيات**، ص ٥٦.

(٢) سورة يس (٣٦): ٨٢-٨٣.

(٣) سورة النحل (١٦): ٤٠.

(٤) سورة البقرة (٢): ١١٧؛ انظر أيضاً سورة آل عمران (٣): ٤٧.

> هذا الأمر، أمر الله، هو إرادة الله. وهذه الإرادة إنما هي واجبة الوجود بوجود الله. لأنّه إذا كان الله موجوداً وجب أن يكون له إرادة. فشأنه أن يكون له أمر وإرادة. وكما أن العقل البشري يتضمّن أن يكون له فكرـ ولا يُسمّى هذا العقل عقلاً ما لم يكن يفكّر، أي ما لم يصدر عنه فكرـ كذلك الله يتضمّن أن يكون له إرادة. وكما أن الفكر واجب الوجود بوجود العقل البشري الذي أبدعه، إذ لا يمكننا أن نتخيّل عقلاً بدون فكر، فشأن العقل أن يفكّر، كذلك إرادة الله واجبة الوجود بوجود الله. وهكذا فإن إرادة الله أو أمره ـ من حيث إنها مبدأ الموجودات ـ هي أصل الموجودات جميعها وعلّتُها. لذلك فإنّها العلّة الأولى لهذا الوجود، والله هو عالّها ومُبدِعها. وبكلام آخر، فإن هذه الإرادة أو الأمر إنما هي كلمته التي أراد[1].

أمرُ الله، أي شأنُه، هو إذاً إرادتُه وقضاؤه سبحانه الذي ﴿إِذَا قَضَى أَمْراً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[2]، وهو قوله للشيء أن يكون فيكون. هذا الأمر الإرادة هو العقل الذي عَقَل دائرة الوجود. بل دائرة الوجود هي دورانه «بالقدرة حيث شاء الله» كما جاء في

---

(١) انظر مقالنا، «الأمر الإلهي في العقيدة الإسماعيليّة»، **الأبحاث**، السنة٢٠، ج١ (آذار، ١٩٦٧)، ص: ٨.

(٢) سورة البقرة (٢): ١١٧، انظر أيضاً سورة آل عمران (٣): ٤٧.

الحديث الشريف المذكور أعلاه[1]. وما هذا الدوران حول النقطة الأصليّة المركزيّة التي لا بُعد لها ولا ذاتيّة إلاّ دورانُ حبّ. حب دائرة الوجود هذه لنقطة المركز هو كحب العبارة لمعناها، والبدوِ لحقيقته، والبحر لمائيته. ولا يتحقّق هذا الحبّ ما لم يكن المحبُّ قد تخلّى عن فَرْقِهِ، كما ذكرنا من قبل، وتطهّر من كلّ أنانيّة تحجبه عن الحبيب. هنا لا بد من القول إنه، كما أن العبارة ليست حروفَها، وكما أن البدوَ ليس تفاصيلَه، وكما أن البحر ليس قطراته، كذلك الكون ليس بمفرداته العينيّة. وبما أن الإنسان أشرف مَن في الكون، إذ قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾[2] فعلى الإنسان أن يتخلّى عن فرْقه ويبرأ من أناهُ ويسعى إلى الجمع لكي يكون حقاً خليفةً وعبارةً لله. أي عليه أن يسعى إلى الوصول إلى حقيقة الناس الجمعية، وذلك بتجاوزه فرديتَه من حيث هو إنسانٌ فرقٌ، أي عليه أن يسعى إلى الارتقاء إلى يفاع الناسوتية بدلاً من أن يبقى في صحراء فردية الإنسان. ذلك لا يتحقق إلاّ إذا تطهّر بحبه سبحانه وصدّق كل التصديق بكون هذا الإنسان الكامل أي الإمام، أي نقطة البيكار، هو وسيطه الوحيد في إخراجه إلى الوجود الحق. دوران نقطة بيكار الوجود حول النقطة الأصليّة هو إذاً تطهّرٌ من «الأنا». ذلك ما يعنيه مسلك التوحيد بقوله إن حبّ الله هو طهارة الإنسان. هذا الدوران هو حركة حب الأمر الإلهي للمبدع سبحانه، حركة الإرادة الإلهيّة التي تمثلت بالأمر الإبداعي «كُنْ»، فتمّ الإبداع بين كافه ونونه. وماذا بين الكاف والنون في أبجديّة

(١) انظر ص: ١٠٤ من هذا الكتاب.

(٢) سورة البقرة (٢): ٣٠.

التكوين؟ بينهما حرفان هما اللام والميم. فإذا جمعتَ اللام والميم حصل من جمعهما عبارةُ «لِمَ» التي تشير إلى معلوليّة الخلق. وكأن ذلك مصداق لكون جميع الكائنات المعلولة تحيط بها كاف «كن» ونونُه، أي أن الإرادة المتمثّلة بأمر الله ﴿كُنْ﴾ إنما تعقل الخلق كلّه. وفي هذا الصدد يقول الداعي الإسماعيلي أبو يعقوب السجستاني (القرن الرابع الهجري/القرن العاشر الميلادي):

> وإن بين الكاف والنون حرفين، وهما اللاّم والميم؛ واللاّم والميم إذا قُرِنا، كان من ذلك «لِمَ»، وهو بحث عن علّته [أي علّة الوجود]، يعني أن جميع العوالم داخلةٌ في أمر الله جلّ وعلا كما وقع هذان الحرفان ـ وهما اللّام والميم ـ بين الكاف والنون. ولا يتهيّأ لأحدٍ التجاوز عنه.[1]

وهكذا كانت نقطة البيكار، أي العقل الكلّي، بحركتها العشقية حول النقطة الأصليّة المركزيّة، أي تأييد الله، تخطّ دائرة الوجود فتعقلها، وذلك بحبّها للنقطة المركزية وعقلها لتأييدها المتمثّلِ بقوة الجذب المتساوية المتوازنة المنتظمة. هذا الحب لم يكن ليتحقّق لو لم تكن نقطة البيكار هذه عاقلةً لذاتيّتها، فلا تنظر إلى هذه الذاتيّة على أنّها مستقلّةٌ عن الواحد الأحد.

ذلك هو الشرط الثاني لتحقيق التوحيد في الإنسان: أن يتمثّل بهذه العلّة الأولى، هذا العقل الكلّي، هذا الأمر الإلهي، نقطة بيكار دائرة الوجود.

---

(١) أبو يعقوب السجستاني، **كتاب الينابيع**، ص: ١٨. راجع أيضاً مقالَنا، «الأمر الإلهي ومفهومه في العقيدة الإسماعيلية»، الحاشية ٤٠، ص: ١٦.

معرفة علل الكائنات:

علل الكائنات هذه علّتُها العقل الكلّي، العلة الأولى، أي أمر الله وإرادته وقضاؤه وقوله. وقد ذكرنا أن الآية، ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[1]، هي في أساس عقيدة التوحيد. الأمر أو العقل إذاً هو فعل الله الحتميّ. وهو من الله كالقول من المعنى، وبالتالي هو ذو ذاتيةٍ؛ في حين أن الله الواحد الأحد لا ذاتية لذاته، كما سبق القول. تلك الذاتية جعلت العقل يتحرّك شوقاً إلى معناه الحقّ المطلق، إذ كانت، وقد نظر إليها، سبباً في انحجابٍ نسبيٍّ للنور الإلهي عن النظر إليه والاستغراق فيه بالكليّة.

وكان هذا الشوق مقروناً بالتضرّع إلى الله الواحد الأحد والافتقار إلى تأييده. إنه حركةٌ نابعةٌ عن يقين العقل أن وجوده، بكليّته، مستَمَدٌّ منه تعالى، وأنه في عجزٍ، ولا حول له ولا قوّة إلاّ بالله.

هذه الحركة نحو العودة إلى الله، هذه الحركة الشوقية للعقل إلى العودة إلى مَدَار الواحد الأحد، يدعوها الموحّدون بالنفس الكلية. والنفس لغةً من معانيها الهمّة.[2] والهمة كما يعرّفها الشريف الجرجاني، هي توجّه القلب وقصده بجميع قواه الروحانية إلى جانب الحق لحصول الكمال له أو لغيره»[3] وهذا عبد الكريم الجيلي يعدّ الهمّة من الأنوار فيقول:

---

(١) سورة يس(٣٦): ٨٢.

(٢) ابن منظور: **لسان العرب**، مادّة «نفس».

(٣) علي بن محمد الجرجاني، **كتاب التعريفات**، ص: ٢٧٨.

> إن الله تعالى لمّا خلق الأنوار أوقفها بين يديه، فرأى كلاً منها مشتغلاً بنفسه، ورأى الهمّة مشتغلةً بالله، فقال لها: وعزّتي وجلالي لأجعلنّك أرفع الأنوار، ولا يحظى بك من خلقي إلا أشرف الأبرار، ومن أراد الوصول إليّ فلا يدخل إلا بدستورك عليّ. أنت معراج المريد وبُراق العارفين وميدان الواصلين.فبك سباق السابقين، وبك لحاق اللاحقين، وفيك تنزُّه المحقِّقين وتعالي المقرَّبين. ثم تجلّى عليها باسمه القريب ونظر إليها باسمه السريع المجيب، فأكسبها ذلك التجلّي أن تستقرب كلّ ما بعُد على القلوب، وأفادها ذلك النظرُ سرعة حصول المطلوب[1].

وإذا نحن وقفنا على ما في هذا القول من إشارات لرأينا أنها تنطبق على مفهوم النفس الكلية في عقيدة التوحيد. ذلك لأن الهمّة تتضمّن الحركة والسعي. إنها «الشيء» الذي ورد في الآيتين الكريمتين في سورتي النحل ويّس. و«الشيء» لغةً هو مصدر للفعل «شاء» وهو بمعنى المشيئة. الشيءُ أو المشيئة هو إذاً فعل الإرادة. والإرادة هي أمر الله سبحانه الذي عقل به جميع ما هو كائن، كما ورد أعلاه.

أما فعل الشيء أو المشيئة فهو الكلمة المقولة. وقد عبّرت عنها الآيتان الكريمتان بعبارتَي ﴿أَن نَّقولَ﴾ و﴿أَن يَّقُولَ﴾.

---

(١) عبد الكريم الجيلي، **الإنسان الكامل**، ج٢، ص: ٣٥.

أما الكلمة المقولة هذه ففعلُها الأمرُ «الكُنِي» في قوله تعالى ﴿كُنْ﴾ في الآيتين المذكورتين.

وهذا الأمر الإلهيّ، ﴿كُنْ﴾ هو الأمرُ الذي يسبق حصيلته الحتمية التي تتلوه والتي تمثّلت في قوله سبحانه ﴿فيكون﴾.

تلك هي الحدود المعنوية التي هي علل الوجود. فالكون، في نظر الموحّدين، لم يوجَد عبثاً، بل أبدعه الله الذي لا بُعدَ له ولا حدَّ ولا غيرية. من هنا سُمِّيَت عللُ الوجود حدوداً، ذلك لأنّها، وإن كانت تجلّياتٍ لله كما الوجود كلّه، تبقى محدودةً بمحض كونها «تَمَظهُرَاتٍ» لله المنزَّهِ عن الحدّ، الثابتِ بتعاليه عن الأبعاد، المطلقِ المتعالي عن الإمكان، الواحدِ الأحد المنزّه عن «الذّاتيّة»، المهيمِن بقديم ذاته التي لا تتغيّر ولا تتبدّل ولا تزول، المحيط بكلّ شيءٍ، مَن ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ والأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وهو العَلِيُّ العَظِيمُ﴾[1].

والإنسان، إذا انطلق من ذاتيته المحدودة المبَرمجة على الكيفيّة والأينية والآنية لا يستطيع أن يصل إلى معرفة هذه الحقائق الوجودية حق المعرفة. ذلك أن المعرفة ليست علماً يكتسبه الإنسان بعقله الطبيعي وحسب، على ما هو عليه العقل الطبيعي من مكانة، بل المعرفة هي علم مقرون بعمل خالصٍ لوجه الله. هذه المعرفة التي يوّجّه المرءُ وَجْهَهُ بها إلى وجه الله هي منتظمةٌ بنظامٍ دقيقٍ لا يَسمَحُ بالانحراف عنه وإلاّ أصابتِ المرءَ

---

(١) سورة البقرة (٢): ٢٥٥.

حَيرةٌ، فتاةَ في مهامِهِ الفوضى والظلمة والفساد. على الموحِّد إذاً أن يستدلَّ في مسافرته المعرفية بهذه الحدود فلا ينحرف عن خطّها الوجودي ولا يعنَد عن نظام طبائعها المستمدّ من انتظام طبائع الأمر العاقلِ للخلقِ بمحبَّتِه للخلق، القابل لتأييد الله له بمحبتِهِ الحقّ له الكاشفةِ الحُجبَ لتلتقي ناسوتيتُه برحمانيّة الرَّحمٰن، فيتجلّى له الرَّحمٰنُ شهوداً في مرآة قلبه المتطهّر من كل ما ليس بإلهي.

ذلك هو الحبُّ الحق، الذي يسعى الموحِّدُ إلى تحقيقه. ولا يتحقّق هذا الحبّ إلا بالإخلاص من «الأنا». والإخلاصُ من «الأنا» هو الارتماء في الواحد الأحد، والشعور الصادق باستهلاك الذاتية في حقيقته تعالى، والاستغراق بصورة تجلّيه الشهودي. من هنا كان الإخلاص هو التوحيد.أمّا إذا كان العلم نتيجةَ إعمال العقل الطبيعي وحسب، أو نتيجة تلقين ملقِّنٍ لمعلوماتٍ معيَّنةٍ فقط، فهو لا يتجاوز العقلَ الطبيعي إلى ما هو أرفع، إلى عقلٍ يتفاعل «بالقلب» بما فيه من حبّ للجمال الحقّ وتذوّقٍ لسلام التوازن ونظرٍ إلى حقيقةِ فضيلةِ العقلِ المجرّد عن الأهواء المتفاعِلِ مع الوحدة الأحديّة، وبالتالي لا يتسنّى له أن يدخل سرّ الناسوتيّة، وإنما يبقى يدغدغ «الأنا» لتنتصب هذه «الأنا» أفعى تكاثرت رؤوسُها، على حدّ تعبير أفلاطون، ينظر كلُّ رأسٍ منها بعينيه الجاحظتين إلى هدفٍ، فيتحوّل العلم، أو قسمٌ منه كبيرٌ، إلى إشباع الغرائزِ التي لا تشبَع وتنميةِ الأطماع التي لا تفتأ تُلِحّ، فيقع العالَم في فوضى التعدّي السياسيّ والاقتصاديّ والعسكريّ والإعلاميّ والإعلانيّ، ويسودُ الظلم والفساد في الفرد والمجتمع كليهما، ليطغيا على القيم الإنسانيّة والفضائل الروحيّة والخلقيّة،

وينظِّم هذا العدوان بِنُظُم وقوانينَ وشرائعَ ترتاح إليها الأفراد والجماعات على حساب أفرادٍ وجماعاتٍ أُخَر.

من هنا نرى معتقد التوحيد يحذّر من استئثار العقل الغريزي والعقل الطبيعي بالإنسان فرداً ومجتمعاً، ويصرّ على أن يقترن هذان العقلان بالعقل المكتسب والعقل الديني، كما يُسمّيهما الموحّدون. والعقل الديني هو العقل الذي تُعرَف به المفترَضات الدينية والمعارف الحقيقية، أما العقل المكتسَب فهو المستَفاد من طبائع العقل الكلّي، وهو الجوهر الذي يفعل وينفعل، وهو قائم على المسافرة في المحبّة ومعرفة التوحيد. العقل الديني لا يُعطي أجوبةً محدّدة ولا يعطي أجوبة جاهزة ولا يعطي أجوبة فوقية ولا يؤطّر المعرفة. إنه يسأل دون أن ينتظر بالضرورة جواباً كاملاً، حتى ولو أُجيب السائل عن سؤاله فعلى قدر نُضج السائل، دون أن يكون الجواب نهائياً؛ بل كلّما دَرَج الموحّد في مدارج المعرفة وارتقى بالروح والعقل والقلب تجلّت له أجوبةٌ أخرى، وهكذا دواليكَ، إلى ما لا نهاية له. شَرطَ أن يكون مرتكزاً على ثوابت العقيدة التي يوفّرها له العقل المكتسب. الموحّد الحقّ لا يسكن عن المسافرة في درجات المعرفة، ولا يقف عن الإيغال في التسارر في التجلّي الشهودي، ولا يقف بالتالي ارتفاعُ الحُجُب عن مرآة قلبه وانكشافُ الحقيقة له على قدر تهيُّؤه لتقبّل الجمال. ففي حديث قدسي يقول الله: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أُذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»[1]. كذلك ورد

(١) محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، ج٤، الباب٨: ما جاء في صفة الجنّة، ص: ٨٦؛ محمد بن يزيد ابن ماجة، **السُنن**، ج٢، ص: ١٤٤٧.

في رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورِنتُس: «ولكن ما كُتِبَ، ما لم تره عين ولا سمعت به أذن ولا خطر على قلب بشر ما أعدّه الله للذين يحبّونه»[1]. ومع أنّ ذلك جاء في صفة الجنّة، فإن المعرفة في الحياة الدنيا، عند الموحّدين تُمهّد للمعرفة في الحياة الأخرى وتهيئ لها، ذلك لأنّ الجنّة في مفهوم التوحيد هي الحياة في التوازن العقلي والروحي والنفسي والخلقي والجسدي. فمن كان قد هيّأ نفسه لتلك المعرفة في حياته الدنيا فاز بها في حياته الأُخرى فحقّق من النعيم «ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»، ومَن لم يهيّئ نفسه لهذه المعرفة فعاش في حياته الدنيا في فوضى من العقل والروح والنفس والخُلق والجسد، فسوف تَصعَقُه المعرفة إذ تأتيه، فيعيش في صعقٍ لا عين رأته ولا أذن سمعته ولا خطر على قلب بشر من قبل. هذا الجحيم هو الهاوية التي ذكرها الله في قوله: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ *فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ* وَمَا أَدْرَاكَ مَاهِيَه* نَارٌ حَامِيَةٌ﴾[2]، وفي التفاسير أن الآية ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾ تعني مأواه ومسكنه. وأيّة نارٍ هي تلك النار! إن الحقيقة لَتُحرِق بل لتصعق المستكبر عنها الذي خفّت موازينه عقلاً وخُلقاً.

وهكذا، على الموحّد أن يسعى في حياته الدنيا إلى أن يحيا حياةَ إيمانٍ وتوازنٍ وعدلٍ بين العقل والقلب والجسد، فيحقّق الحكمةَ في عقله والشجاعة في قلبه والعفّة في جسده، ويسافر في درجات تعاليم التوحيد «متخصّلاً» بها، فيرى في كلّ درجةٍ يحقّقها

(١) رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنتُس، ٢: ٩.

(٢) سورة القارعة (١٠١): ٨-١١.

ما لم يكن قد رآه بعينه الظاهرة وعينه الباطنة من قبل، ويسمع بأذنه الظاهرة وأذنه الباطنة ما لم يكن قد سمعه من قبل، ويخطر على قلبه ما لم يكن قد خطر على قلبه من قبل، ويسبح في بحرٍ من العرفانِ والشوقِ لا شاطئ له ولا قرار. تلك هي الطمأنينة التي ينعم بها الموحّدُ المتحقّق بالتوحيد، ولسان حاله يقول، كما قلنا في غير هذا الكتاب:

وأسبَح أسبح في بحر من اللاّنهاية.

طمأنينتي هي أنني أسبح فيه.

طمأنينتي هي انتقالي من ظهر موجةٍ إلى ظهر موجةٍ من نور.

طمأنينتي هي مسافرتي من موجةٍ إلى موجة، ومن بحرٍ إلى بحر، ومن نورٍ إلى نور.

طمأنينتي هي أنني لن أبلغ في مسافرتي شاطئاً!

بحر اللاّنهاية هذا تصعَدُ أمواجه بي وتهبط بي.

مَن قال إن الطمأنينة سكون؟

السكون موت، والموتُ عدم.

أما الطمأنينة فهي حياة، والحياة وجود، والوجود حركة، حركةٌ في اللانهاية، حركةٌ إلى اللانهاية.[1]

---

(١) انظر كتابنا، **مرآة على جبل قاف**، ص ١٢٧.

هذه الطمأنينة لا يصل إليها الموحّد بمجرّدِ علمه بالتوحيد، وإلاّ كان علمه عقيماً، ولا يصل إليها بمجرّد عمله، وإلاّ كان عمله سقيماً ـ فكيف يسبح وهو لا يعلم أن البحر الذي يسبح فيه لا ينتهي بشاطئ ـ ولا يصل إليها إن أراد أن يستأثر بها دون غيره من إخوانه الذين يقدرون على السباحة، وإلاّ كان مأخوذاً «بأناه» إذ سرعان ما تخونه هذه «الأنا» فيطغى عليه التعب، ويحلّ به الكسل، ويحنّ إلى الراحة، فيقف عن السباحة، ويأخذه السكون، فيغرق في هذا البحر الذي لا شاطئ له ولا قرار، ولا يفتأ يغرق ويغرق إلى الأبد.

الفصل الخامس

شروط التوحيد السبعة

على الموحّد، إذ يسبح في بحر التوحيد، أن يملأ قلبه بالحب، حب البحر وحب السباحة وحب السابحين، وعليه أن يروّض نفسه على أصول السباحة ويروّض غيره ممّن فيه القدرة على السباحة. والرياضة بهذه الأصول إنّما هي «التخصّل» بقوانينها فتصبح هذه القوانين جاريةً في مجاري دمه، متّحدةً بإرادته، مطبوعةً في كيانهِ سجايا يقوم بها دون تكلّف ولا اختيار. ولا يتحقّق ذلك إلاّ إذا تجاوز الموحّد علمه إلى معرفةٍ يقينية، وذلك لا يكون إلا بحبّه للواحد الأحد حبّاً كما يحبّه الواحد الأحد، أي حبّاً متبرّئاً من «الأنا»، متوجهاً إليه سبحانه الذي لا موجود غيره. هذا الحب لا يصل المرء إليه بتكلّف الحب أو بتكلّف وسائل الحب تكلّفاً. لا يصل الإنسان إلى هذا الحبّ إلاّ بالصدق، وبحفظ حقوق أخيه الإنسان وهدايته إلى الخير وإرشاده إلى العدل وإعانته على قيامه بما هو حق وصلاح وقضاء حاجاته المادية والروحية والعقلية بقدر الإمكان ونهيه عن الشرّ والظلم ومنعِهِ من العدوان ومخاطبته بالتي هي أحسن وقبول نصحه وإرشاده. كذلك لا يصل المرء إلى التوحيد الحق إلاّ بالتخلّي عن عبادة العدم وعن السير على طريق البهتان والظلمة والغيبة عن الوجود الحق. فإذا تمّ له ذلك حقّق التبرّؤ من الإبليسيّة التي تعوقه عن التوجه إلى الحق. والإبليسيّة إنما تكمن في الأنانيّة التي تجرّه إلى طغيان الرغائب الدنيئة عليه. فإذا حقّق الإنسان هذه الخصال دخل

حالةً من السلام الداخلي وانعتق من استعباد الأهواء والشهوات والرغبات له التي تعوقه عن تحقيق كماله الأخص به، وارتقى في سلّم المعرفة وحقّق الحرِّيَّة، فإذا هو إنسان سيّدٌ على نفسه مستغرقٌ بصفات الناسوتية الحق أهلٌ لإدراك غايته ووعي حقيقةِ وجوده، فيعرف الله بوحدانيته الأحدية ويدرك أن لا موجود إلاّ الله، فيحقّق التوحيد الحق. وتنقله هذه الحالةُ المعرفية التوحيدية إلى حالة من الرضى، إذ يكون قد أيقن أن الله في وحدانيته هو الخير المحض، وأن ما يصدر عنه تعالى إنما هو مظهر من مظاهر وجوده، وأنه حق وخير وجمال، فيسلّم ذاته إليه، إذ يُدرك أنه في ملكوت الله العالٌ لكلّ علّة، الموجود الواحد الأحد الذي لا غير له ولا حدّ.

الصدق

أما الصدق في معناه الأشمل فهو تنقية الذات من الثنائية عملاً وفعلاً وقولاً وكما قال الجنيد: «حقيقة الصدق تجري بموافقة الله تعالى في كل حال».[1] ولا تصحّ الصلاة إلا بالصدق. لأن الصدق، كما يقول مسلك التوحيد هو صلة القلوب بالواحد الأحد. ولا تصحّ هذه الصلة، كما يقول أيضاً، إلاّ بدالّ يدلّ الموحّدين على الحب الحق ويهديهم إلى ذلك النور الإلهيّ الذي ينعكس على مرايا قلوبهم بقدر صفائها. هذا الدالّ هو الإمام الذي يكشف للموحّدين من المعرفة ما يستطيعون تحمّله، ويستر عنهم ما لا يستطيعون تقبّله رحمةً منه لهم ورفقاً منه بهم. والصادق الحقّ هو الذي يركن إلى إمامه متيقّناً من حبّه له وغيرته عليه. فبقدر تهيّؤ الموحّد يكون تحقُّقُه. ولا يكتفي الموحّد بما وَصَل إليه، بل يستمرّ في سفره في الله مهتدياً

(١) الجنيد، **تاج العارفين**، ص ١٤٤.

بإمامه الدالّ على نور الناسوتيّة الحق، مستدلاً بتعاليمه، مجتهداً في جلاء مرآته من كدَر ثنائية «الأنا»، دائم الحذر من تجاوز حدّه بغلبة «أناه» عليه، تلك «الأنا» الخدّاعة بخفائها، الشفّافة بتجانسها للذّاتيّةِ المطبوعةِ فيه. وهكذا يكون تحقُّقُ الموحّد بالواحد الأحد على قدر صفاء مرآة قلبه، كما يقول هذا العرفان التوحيدي.

ويقدر صفاء مرآة القلب تنعكس عليها صورةُ التجلّي الشهودي، فينكشف لهذا الموحّد من نور هذا التجلّي ما يستطيع أن يتحمّله، وتكون صورة التجلّي الشهودي هذه حجابَ الحقيقة النوراني الذي أشار الدالُّ إليه ودلّ عليه بتأييده تعالى.

من هنا كان الصدق هو الصلة بالحقّ: غير أن الصلة بالحق لا تتم إلا بالدال على الحق. ذلك لأن المرء إذا حاول الاتصال المباشر بالحق حجبته ذاتيته، وكان ضالاً غرّرته أناه وتعدى حده، وكان غير صادق في سعيه. إنه صدق في الحبّ، وصدق في التوجُّه، وصدق في المعرفةِ والنيّةِ وفي العملِ والإخلاصِ والثبات، وصدقٌ في صبر النفس عن الله. والصبر من معانيه الحبس. وصبرُ النفس عن الله هو حبسُها وانضباطها عن مواجهة نور الله دون تأنُّس وتدرُّج وإلا صُعق المشاهِد وخرَّ، كما يقول مسلك التوحيد؛ أي هو انعكاس التجلّي الشهودي على مرآة القلب دون تعجُّلٍ إلى معرفةٍ لم يتأهّل الموحِّد لها بعد. روى أبو نصر السرّاج قال:

> وقف رجل على الشبلي رحمه الله، فقال له: «أي صبر أشدّ على الصابرين»؟ فقال: «الصبر في الله تعالى». قال: «لا». فقال: «الصبر لله». فقال الرجل: «لا». فقال: «الصبر مع الله». فقال: «لا». قال: فغضب الشبلي رحمه الله

وقال: «ويحك، فأيش»؟ فقال الرجل: «الصبر عن الله عزّ وجلّ». قال: فصرخ الشبلي رحمه الله صرخة كاد أن يتلف روحه[1].

لا يصبر الموحّد عن الله إلاّ إذا كان صادقاً في توجّهه إليه، مصدّقاً به كل التصديق. من هنا كان للصدق في عقيدة التوحيد معنيان: صدق باللسان وتصديق بالجنان. فالصدق باللسان، كما يقول التوحيد، ضرب من ضروب الجمال. وكما يقول الشيخ زين الدين عبد الغفار تقي الدين، هو ضرب من ضروب الأمانة. ذلك لأن الصدق، كما يقول أيضاً، أساس المصافاة بين الناس. والمصافاة بين الناس هي إخلاص الودّ لهم. سئل الجنيد: «هل بين الإخلاصِ والصدقِ فرق»؟ قال: «نعم، الصدق أصل، وهو الأول، والإخلاص فرع، وهو تابع»[2]. والإخلاص يقوم أولاً على إخلاص الود وهو المصافاة، وهي ضرورة من ضرورات التوحيد. وإخلاص الودّ إنّما هو إخلاص المحبّة. والمحبّة الخالصة هي التوجه إلى الله، إلى المحبّة الحق، أي إلى ذات الله الرَّحمٰن الرَّحيم. والتوجه إليه تعالى إنما هو الانجذاب إليه انجذابَ محبّة، كما ينجذب الله إلى هذا المحبّ بتجلّيه الشهودي له، فيصبر المحبّ عنه لتصديقه به وإيمانه الكلّي بمحبّته له. من هنا كان الصدق مفتاح الشهودِ الذي به يصل الموحّد المحبُّ الصادقُ إلى الأمن. وذلك ما يقصده هذا العارف الولي الشيخ زين الدين عبد الغفّار بقوله إن الصدق ضرب من ضروب الأمانة؛ والأمانة من

---

(١) السرّاج، **اللمع**، ص: ٧٦.

(٢) الجنيد، **تاج العارفين، الأعمال الكاملة**، ص: ١١٣.

الأمن، والأمن هو السلام، والسلام من أسماء المحبّ المحبوب الواحد الأحد سبحانه وتعالى.

هكذا كان الصدق صلةً بالحق، كما ذكر مسلك التوحيد. فالصدق لا ينحصر بالفرد وإلاّ كان فرقاً، وإنما يتجاوز الفرق إلى الجمع. من هنا وجب أن يعبَّر عنه باللسان، إذ صدقُ اللسان يوجب صدق السريرة، فكمال الصدق هو ممارسته بالجمع، بل بجمع الجمع[1]. أمّا إذا بقي في السريرة لا يتجاوزها إلى اللسان فلا يكون صدقاً على الحقيقة، إذ لا يكون صلةً بالله الواحد الأحد، ﴿وَكَانَ اللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطاً﴾[2].

أما الصدق بمعنى التصديق فهو أيضاً صلة بالله الذي لا غيرية له. وهو لا يتحقّق لدى الموحّد، كما يقول الشيخ زين الدين عبد الغفّار، إلاّ بالتصديق بألوهيّة الواحد الأحد وبأن هذا الكون هو تجلّيه الوجودي، وبأنّ العرفان الأرفع هو تجلّيه الشهودي، وبأن نقطة بيكار الوجود هي إرادته وقضاؤه وقوله وأمره الذي ﴿إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[3]، ثم التصديق بملائكتة الذين عقلوا أنفسهم وملكوها، وبأنبيائه الذين أُرسِلُوا بكلمتِهِ لهداية العالمين، وبأوليائه الذين أوضحوا الطريق إليه تعالى حبّاً وعلماً وعملاً، وبأولئك الذين اهتدوا إلى التوحيد وهَدَوا، وبِكُتُبِه التي أرسلها الله تهديهم إليه، ثم التصديق بأن التوحيد جمعٌ لا فرق في الروح والجسد وفي العلم والعمل، ثم

---

(١) حول الفرق والجمع وجمع الجمع، راجع ص: ٣٢-٣٣ من هذا الكتاب.

(٢) سورة النساء (٤): ١٢٦.

(٣) سورة يس (٣٦): ٨٢.

التصديق بقضاء الله وقدره أنه عدل جارٍ من الله، على يد الهادي والوسيط، القائم بالحق، ثم التصديق بالبعث بأنَّهُ إحلال العدل وإقامة التوازن وتأمين المسافرة في درجات المعرفة والعرفان وأنَّ الساعة آتية بغتة لا ريب فيها. وبالجملة فالصدق صلة والكذب قطيعة.

من هنا قول مَسلك التوحيد: إن مثَل الصدق من الدين كمثل الرأس من بقية الجسد، وأن الصدق هو كمال التوحيد فالمقامات التوحيدية كلُّها تكون باطلةً من دون صدق في السريرة واللسان، وتصديقٍ بالجنان. ذلك ما عناه العارف بالله أبو بكر الواسطي إذ قال: «الصدق صحة التوحيد مع القصد»[1]. والقصد هنا قصد الموحّد إلى الحق. ولا توحيد للإنسان بالواحد الأحد مع الكذب، لأن الكذب وعيٌ «للأنا» وسعيٌ إليها. والكاذب إنما يكذب على نفسه ويكذب على الآخرين ويكذب على الله من أجل مصلحةٍ أنانيةٍ آنية. و«الأنا» مصدر الثنائية النافيةِ للتوحيد الموصلةِ إلى التفرّق والتضادّ. أما الصادق الحق الذي بكمال صدقه حقَّق ناسوتيته فحقَّق ذاته بالحق وأصبح لا يقول إلاّ بقول الله ولا يريد إلاّ بإرادة الله، فقد ارتقى بالظواهرِ إلى البواطن وبالبواطن إلى الحقائق فسطع التوحيد فيه وحَوْلَه وأشرق عليه الحق، فإذا العبارات الظاهرة عاجزة عن تعبير ما في سرّه من توحيد؛ فالعقول، كما يقول مسلك التوحيد، تعجز عن إدراك الواحد الأحد والألسن تصمت عن النطق بتوحيده. ذلك لأن التوحيد، كما يقول أيضاً، لا يصح بالنظر ولا يقوم بالكلام ولا يعبَّر عنه بالألفاظ. فالله، كما يقول أيضاً، يتنزّه عن أن تعبّر عنه

---

(١) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص: ٢١٢.

الألفاظ ويتعالى عن أن يخطر في الأوهام وتتصوره العقول؛ إذ العجز يضطر العوالم إلى الاستعانة بالأسماء والصفات. وفي ذلك يقول أبو سليمان الداراني وهو من كبار العارفين: «لو أراد الصادقُ أن يَصِفَ ما في قلبه، ما نطق به لسانه»(١). ذلك أن التعبير تقليصٌ لتجربةِ الإنسانِ التوحيدية، ومراودةٌ «للأنا»، وبَوْح بالحقيقة لمن لا يستطيع إليها سبيلاً، وإفشاءٌ لا يبلغ به مُفشيه غايته. وفي ذلك يقول العارف بالله أبو العباس ابن عطاء:

إذا أهـ لُ الـ عِـ بارة سـ لعا ونـ ا

أَجَبْـ ـنـ اهـ م بـ أَعـ لام الإشـ ارَة

نُشيرُ بها فنجعلها غموضاً

تُقصِّر عنه ترجمةُ العِبارة

ونَشهَدُها وتُشهدنا سُروراً

ـ أَ فُـ فـ يـ ك لّ جَـ ارحـ ةٍ إثـ ارة

ـتـ رى الأقـ والَـ فـ ي الأحـ والِ أسـ رى

كأسر العارفينَ ذوي الخسارة(٢)

الأحوال تأسرُ الأقوالَ كما يأسرُ العارفون بقلوبهم ذوي الخسارة الذين لا يفهمون العرفان فيقعون بما يُدبِّجونه من كلام يبقى على سطح الحقيقة.

(١) المصدر نفسه، ص: ٢١١.

(٢) الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوّف**، ص: ٨٩.

ذلك ما يعنيه الموحّدون في أحد ابتهالاتهم إلى الله سبحانه بأنهم إيّاه يقصدون في ما أشاروا إليه من معنى. كلّما تملّك بالإنسانِ الصدقُ والإخلاص عادت العبارة لا تفي بالمعنى. وكيف تفي وهي محدودةٌ بالحرف، مسجونةٌ خلف جدران نسبيّة الشكلِ المحدود وكثافة التركيب المصنوع؛ ضُرِبَ بينها وبين الحقيقة ﴿بِسورٍ لَهُ بابٌ باطِنُهُ فِيهِ الرَّحمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ العَذَابُ﴾[1].

الصدق والإخلاص إذاً متكاملان في عقيدة التوحيد. وهذا التكامل نراه أيضاً في صلب العرفان. فهذا أبو علي الحسن الدقّاق وهو من كبار المتصوّفة، يقول:

> الإخلاصُ التوقّي عن ملاحظة الخلق، والصدق التنقّي من مطالعة النفس؛ فالمخلص لا رياء له، والصادق لا إعجاب له[2].

ملاحظة الخلق ومطالعة النفس كلتاهما ترمي المرء في الكثرة، وتبعده عن التوحيد.

أدب الصحبة

لا يتحقّق الصدق والإخلاص إلاّ بصدق صحبة الموحّد لأخيه في خلافةِ الله في الأرض. فالخلافة الآدمية لا تتحقّق باتّخاذ الإنسان «أناه» بديلاً عن الله. فمن اتّخذ «أناه» بديلاً أفسد في الأرض وسفك الدماء، ذلك ما جاء في الآية: ﴿وَإذ قَالَ رَبُّكَ إنّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفسِدُ فيها

(١) سورة الحديد (٥٧): ١٣.

(٢) محمد عبد الرؤوف المناوي، **الكواكب الدرّية في تراجم السادة الصوفية**، في **الطبقات الكبرى**، ج٢، ص: ١٨١.

وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّح بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ﴾[1]. من هنا كان أولئك الآدميّون الذين لا يُفسدون في الأرض ولا يسفكون الدماء خلفاءَ الله، أولئك الذين ورثوا عن آدم الأسماء التي علّمها الله آدم فقال: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كلَّها﴾[2]. وما تعلُّمُ آدمَ الأسماء كلَّها إلاّ إحاطتُه بها. وكيف يحيط الآدميّون بها إذا كانوا مشغولين عنها بفَرقهم؟ وكيف يستحقّون الخلافة وهم ليسوا بصادقين في علم ما علَّمَه الواحدُ الأحد، فأعرضوا عن هذا العلم إلى «أناواتهم». ذلك هو مفهوم التوحيد للأخوّة. هذه الأخوّة المرتبطة وثيقاً بالصدق كما الصدق مرتبط وثيقاً بها. من هنا كانت صحبة الموحِّد لإخوانه هي بتعليمهم الحقائق على قدر استعدادهم لتقبّلها وبحفظهم في الخير وإرشادهم إلى العدل وإعانتهم عليه ونهيهم عن الظلم ومخاطبتهم بالتي هي أحسن. صحبة الموحّد لأخيه الإنسان هي إذاً قيامُه بحقيقته الناسوتية، أي بتبرُّؤِه من الفرق وارتمائه بالجمع أو قل بجمع الجمع. بذلك يتمكن الموحّد من تزكية قلبه بحقيقة التوحيد. فكيف يمكن المرءَ أن يوحِّد ذاته باللهِ وهو في الفرْقِ لا يلتفت إلى الوحدة الإلهيّة بحقيقتها، بل يتخذ الله عوض ذلك على أنه في مُقابله. أية نسبية تُبعده عن حقيقية الأحد، وأية انعزاليةٍ تفرّقه عن حقيقته، وأية أنانيةٍ واهمةٍ تُقصيه عن معناه الناسوتي. صحبة الموحّد لأخيه إذاً هي حفظ الناسوتية، وهو لا يتحقّق إلا بصيانه الموحّد لإخوانه في هذه الناسوتية وحراستهم ورعايتهم وتزكيتهم وملاحظتهم بالإحسان.

---

(١) سورة البقرة (٢): ٣٠.

(٢) السورة نفسها: ٣١.

والإحسان، كما ورد في الحديث الشريف، هو «أن تعبد الله كأنك تراه»[1]. فكيف تراه وأنت فارقُ نفسك؟ رؤيتُك إيّاه تعالى هو رؤيتك إيّاه محيطاً بالوجود، ﴿أَلاَ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾[2]. فكيف تراه ولا ترى إلى الوجود؟ وكيف ترى إلى الوجود ولا ترى إلى الإنسان صفوة العالمِين؟ وكيف ترى إلى الإنسان ولا ترى إلى حقيقته الناسوتية؟ فالإنسان إنما فُضّل على جميع المخلوقات بما اتحّد به من الأنوار والحقائق والعلوم واللطائف الروحانية، كما تقول عقيدة التوحيد. ثم كيف يمكنك أن ترى الله دون أن تحبه لذاته. هذا ما يدعو إليه التوحيد. فبقدر ما تحب الله لذاته يكون توحيدك. وأنت لا تحبّ الله إلاّ إذا أحببت مَن يحيط الله به وما يحيط به. وهكذا فإذا لم يتوجّه المرء إلى الله بالمحبّة، يقول الموحّدون، لا يمكنه أن ينظر إلى تجلّي الله الوجودي، أي إلى الكون، فإلى الناس صفوةِ هذا الكون، وبالتالي إلى الإنسان الكامل الذي يعقل هذا الكون، بالمحبّة.

والمحبّة، لدى الموحّدين، لا تتحقّق إلاّ بتأدية الموحّد لرسالته، وهي أن يشارك بكل طاقته في إشاعة الحق والخير والعدل والجمال في هذا الكون، فيحقّق في ذاته كون الوجود تجلّياً لله. بذلك يسافر في معارج التوحيد ويُساهِم في إعطائه للناس المهيأين لتقبله، كُلاً على قدر تَهيُّؤه، وفي الانتقال بهم إلى تحقيق الغاية من وجودهم؛ وذلك بالاعتراف بحق كل إنسان بالحريّة المسؤولة وبحقّه في الحياة الكريمة وبحقّه في الاختلاف، إذ لا إجبار في التوحيد. من هنا قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِي

(١) راجع الحديث كاملاً في ص: ٢٨-٢٩ من هذا الكتاب.

(٢) سورة فصّلت (٤١): ٥٤.

دِينِ﴾[1]، ومن هنا تشديد التعاليم التوحيدية على الموحّدين أن عليهم بأنفسهم فلا يضرّهم كفر غيرهم إذا هم آمنوا. فإذا اتّبع الموحّد ذلك عاد لا يقف في كراهية الناس، كي لا تحجبه الكراهية عن المسافرة في درجات التحقق وتعوقه عن معرفة الحق فمحبتِه سبحانه، وبالتالي تصدّه عن تحقيق إنسانيته فلا يكون ممّن فُضّل على غيره من الكائنات.

وبما أن الإنسان هو أعلى درجات التجلّيات الوجودية، كما ذكرنا أعلاه، فإنه مؤهّل إلى تقبّل نور الله الذي جعله به إنساناً.

هذا النور الإلهي في الإنسان الذي هو قبس من نور أمر الله وإرادته هو ما يسمّى بالفطرة. وإذ ينطلق الإنسان من طبع الفطرة هذا، حتى ولو كان هذا الطبع ممزوجاً بطبعٍ يضادّه بتأثير «الأنا» فيه، نراه يؤمن بدين يرى فيه الخير له، ويرى كماله فيه. لذلك على الموحّد أن يقبل الإنسان الآخر ولا ينظر إليه بعين التعالي والتكبّر وإلا كان يصدر عن الأنا. فنظره هذا يكون نتيجة للنظر إلى نفسه بعين الرضى، وهذا مرفوض في الدين. كذلك عليه ألا يعمل على إكراهه على الدخول في دينه، إذ لو فعل ذلك لأضرّ بهذا الإنسان إذ أكرهه على الدخول في ما هو غير مهيّأ لاعتناقه والإفادة منه، وبالتالي يكون قد سعى إلى إلغاء هذا الإنسان الآخر فاقترف الظلم وابتعد هو عن حقيقة ناسوتيته. بل عليه أن يدعه وشأنه وأن يخاطبه بالذي هو أحسن. ولكن على الموحّد أن يكون في تصرفه معه ومع غيره على غاية من الخلق الرفيع وأن يكون له قدوةَ فضل. ذلك، كما ذكرنا في غير هذا الكتاب، لأنّ

(١) سورة الكافرون (١٠٩): ٦.

> العمل على إلغاء الآخر ينافي مفهوم الدين الحق وينافي قدسية الإيمان وينافي بالتالي القيم التي تجعل من الإنسان إنساناً حقّاً. ولعّل اكبر هذه القيم وأشملها الحرية في مفهومها الأكمل، أي القيام بما يحقّق غايتك من حيث أنت إنسان[1].

التوحيد إذاً رسالة روحية واجتماعية. فهو ليس انتماءً اجتماعياً محدوداً، وبالتالي ليس انتماء سياسياً ضيّقاً. كذلك ليس قائماً على علاقة فرديّةٍ بين الله والإنسان الفرد. من هنا عدم قيام العارفين الأولياء من الموحّدين بالاعتزال في خلواتهم إلاّ لمدة محدودة تكفي لترويض نفوسهم بغية تجديد نشاطهم الاجتماعي والروحي في بيئاتهم المختلفة. فالخلوات لديهم هي أماكن للدرس والعبادة والتأمّل والرياضة؛ ثم يعود العارف إلى مجتمعه يشارك الناس أعمالهم ويكون لهم قدوةً صالحة إفادةً واستفادةً ومحافظةً على الإخوان وعلى الخُلُق الرفيع. هنا تكمن ناسوتية التوحيد.

من هنا إصرار التعاليم التوحيدية على النهي عن الكراهية ونفيها من قلب الموحّد الحق مع التشديد على عبارة الموحّد الحق، تنبيهاً لبعض السالكين الذين لا يميّزون بين التبرّؤ والكراهية، كما ذُكر أعلاه. فالكراهية نتيجة الأثرة، والأثَرة تحجب الإنسان عن مفهوم الإحاطة الإلهية وتبعده عن الوحدة الأحدية وترميه في الفرْق وتحجبه عن إحاطة الحق سبحانه التي تحدب على الإنسان حدباً. على الموحّد الحق إذاً أن يتخلى عن وسوسة

---

(١) انظر مقالنا «حول المقدمة في فلسفة الدين»، في أديب صعب، **وحدة في التنوّع، محاور وحوارات في الفكر الديني**، ص: ٢٢٠.

هذا النوع من الكراهية ويستعيض عنها بالتبرّؤ من عبادة العدم ومن الأبالسة ومن البهتان والطغيان. فيسترسل ببراءته تلك في التوحيد ولا يتلهّى بتعاليه على الناس ورضاه عن ذاته فيُشغَل عن نكران «أناه» وعن المسافرة في التوحيد وعن الشوق إليه سبحانه والتسبيح في بحره العذب الزلال والطمأنينة إليه والتوكّل عليه. هذا الاعتداد بالنفس يطغى على التوجه الصادق إلى وجه الله الأحدي.

محبة الناس عامةً بمحبته سبحانه هي إذاً من صلب التوحيد. فكيف إذاً بمحبة الإنسان الموحّد لأخيه الذي يشاركه التوحيد؟ إنّها المحبّة نفسها. إلاّ أنّها تتميز بالشعور باشتراك الموحّد مع أخيه الموحّد بالتبعة نفسها، وبالمشاركة في الرسالة الإنسانية الواحدة وبالإقبال عليه.

على الموحّد إذاً أن يحافظ على أخيه الموحّد، كي يحافظ على فعالية هذا الأخ في أداء رسالة التوحيد. على الموحّد أن يُقبل على أخيه الموحّد ويعينه على الخير ويأخذ بيده في الحق ويحسن إليه. وعليه أن يحبه، لأنه في حقيقته معبِّر عن الواحد الأحد فعّال في تعبيره، ولأنه يسعى إلى حقيقته كما تسعى أنت إلى حقيقتك. فبنظرك إلى أخيك الموحّد ترى الوحدة فيه، فتزيد به قوةً وتحقّق به حباً تعبّر به عن حبّك للواحد الأحد.

من هنا كان على الموحّد أن يزكّي حبه لأخيه في الناسوتية زكاةً ماديةً وزكاةً معنويةً معاً. زكاتك المادية والمعنوية له زكاة محبّة فلا تغتنمه ولا يغتنمك، ولا تحوجه إلى غيرك إذا وجدت فيك اليسار، ولا تستغلّ يساره إذا وجدت فيك حاجة، ولا تحسده، بل لا تحسد أحداً. وانظر إليه أنه أخ لك، فأخوّتك له تنبع من إيمانك بأن كليكما مجلى للحق الذي لا وجود إلا منه

وبه وفيه. تلك الأخوة تتمثّل بالعطاء في موضع العطاء والمنع في موضع المنع سواء أكان هذا العطاء والمنع مادّيين أم معنويين. تلك هي المحافظة الحقيقية على الأخوان. فعليك، كما يقول الشيخ زين الدّين عبد الغفّار تقي الدين، أن تحافظ على درجاتهم الدينية وعهودهم الاجتماعية والمادية، وعلى صون ذمامهم ورعاية حقوقهم ومراقبة مصالحهم وعلى خدمتهم وقضاء حاجاتهم، وعليك أن تمحضهم المحبّة وأن تذب عنهم بالمال واليد واللّسان. ويواصل الكلام فيقول إن حفظ الإخوان يتجاوز ذلك إلى وجوب الشعور بأنك واحد مع إخوانك، فإن كنت ذا علم فأزل بعلمك جهلهم، وإن كنت ذا جهلٍ فأزل بعلمهم جهلك، وإن كنت ذا عزٍ فارفع بعزك ضعتهم، وإن كنت ذا ضعةٍ فارفع ضعتك بعزّهم. ولكن حذارِ على الإخوان أن ينظر الواحد إلى نفسه بالتميّز على غيره، أو على أيّ من الناس، أو أن يتعدّى طوره، أو أن يرى لنفسه ما ليس لغيره لا بفضيلةٍ ولا بمالٍ ولا بعلم ولا بمركزٍ اجتماعي مهما ترقى في الفضل واليسار والعلم والجاه. ويردف الشيخ زين الدين عبد الغفّار فيقول إن على الموحّد ألاّ يضمر شر العقوبة لأخيه إلاّ بما يمليه عليه الحق والرحمة. إذ ربما تاب هذا الأخ وحسنت توبته. كذلك على الموحّد إلاّ ينظر إلى أخٍ له على أنه دونه منزلةً علماً وعملا ومكانةً عند الله، حتى لو بدا هذا الأخ كذلك، فلعلّه يرقى إلى منزلةٍ أعلى ومقامٍ أرفع. وعلى الموحّد ألاّ يعتقد أنّه أثيب على عمل قام به أكثر ممّا أثيب أخوه لتفوّق عمله على عمل أخيه، فلعله بعد ذلك تطرأ عليه غفلة يعاقَب عليها، أو توانٍ يقف تقدّمَه وارتقاءه. ولكنّ ذلك لا يعني أن الأخ لا يجب عليه تنبيه أخيه على خطأٍ ارتكبه أو زللٍ اقترفه. فالمناصحة بين

الإخوان من شروط الأخوّة والصحبة، على أن تكون مقرونةً باللطف والرفق والصدق والتواضع الخالص من كل أنانية دون أي مراءاة أو تصنّع. فإن لم تفعل هذه المناصحة الصادقة فعلها بعد تكرارها وتحقّق الناصح أنه لم يفته شيء من اللطف والرفق ولم يتوانَ في الصدق والتواضع متأكداً خلوّ مناصحته من أية مراءاة، فعليه الانتقال إلى اللّوم والتعنيف الأخوي الصادق، فإذا تمادى الآخر بخطإه عامله الناصح بالهجران، فإن تمادى الآخر بخطإه بعُد عنه وكفّ عن نصحه وبرئ منه، فإن أصرّ على الخطأ حتى وصل إلى البِدَع أعلن معاداته وحذّر منه الإخوان وداراه، أي اجتنبه، غيرةً على وحدة الكلمة وخوفاً من الفُرقة وصوناً للنفس والمجتمع من دخول الطبائع الضدّية وعيثها فساداً فيهما.

آداب الصحبة هذه توجب حفظ الموحّد لنفسه أولاً وتربيتها على الإيثار وصونها من «الأنا» وردعها من الإعجاب بالنفس؛ والحذر كل الحذر أن تدخل «الأنا» فيه بلطافتها بعد أن يكون قد بدا له أنه أقنع نفسه بخروجها منه، فهي لا تدخل من باب المعصية وحسب، بل قد تدخل من باب الطاعة أيضاً فيظن المرء أنه مقيم على الحق في حين أنه يكون قد حُجِب عنه «بأناه». وفي ذلك يقول أبو يزيد البسطامي: «إن في الطاعات من الآفات ما لا تحتاجون إلى أن تطلبوا المعاصي»[1].

المحافظة على الأخوّة إذاً تقوم أولاً على المحافظة على النفس، كما تقوم على المحبة ونفي الكراهية نفياً من قلوب

---

(١) السهلجي، **النور من كلمات أبي طيفور في شطحات الصوفية** تأليف عبد الرحمن بدوي، ص: ٨٥.

الموحّدين قاطبة. والمحبة في مفهوم التوحيد ليست حالة في قلب الموحّد ساكنة وإنما هي متحرّكة على الدوام قائمة على الفعل المستمر المتحرك في الوحدة التي لا حدّ لها ولا نهاية، المتحرّرة من «الأنا» المرتكزة على الثنائية الواهمة. لذلك كانت المحافظة على الأخوان ومحبّتهم تحقيقاً للوحدة، ومن هنا قول التعاليم التوحيدية في حفظ الإخوان أنه كمال التوحيد. وهكذا كانت المحافظة على الأخوّة في مسلك التوحيد مناصحة دائمة فلا تَغاضيَ فيها عن النقص، بل هي حركة مستمرة نحو الكمال، وبالتالي وجبت أن تكون بريئة من التعالي الأنانيّ والفوقية القائمة على الفرْق. فلا توحيد دون محبّة ولا محبّة دون توحيد.

من هنا كان على الموحّد، كما يقول الشيخ الفاضل[1]، أن يتميز بآداب وفضائل لا يصح التوحيد إلاّ بها، هي:

أولاً: تقوى الله سرّاً وعلانية. فالتقيّ، كما يقول، مَن إذا قال لله وإذا عمل لله. ويقصد بتقوى الله في السرّ أعمال القلب وسلامته وصفاء السريرة. أما تقوى الله في العلانية فهي ما يظهر من أفعال الجوارح. والتقوى، كما يقول الشيخ الفاضل، هي الإخلاص لله في السرّ والإعلان. المساواة بين الظاهر والباطن، ومراقبة الله في اللحظ واللفظ والسمع والفكر والأكل والشرب واليقظة والنوم. فإذا قال المرء فللّه وإذا عمل فللّه، وإذا نوى فللّه.

ثانياً: الاجتهاد في العلم والعمل. لأن العلم، كما يقول،

---

(١) راجع أسعد سليم البتدّيني، **فلسفة الأخلاق عند الموحدين الدروز، الفاضل نموذجاً** (أطروحة أعدت لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة)، بيروت: جامعة القديس يوسف ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة، ٢٠٠٧.

ثمرة الروح وبه حياتها وهو غذاؤها وبه بقاؤها ونماؤها ونجاتها، على أن يكون العلم مقروناً بالعمل به، وأن يكون العلم والعمل خالصين لوجه الله. والعلم إثمه كبير إذا لم يُقرن بالعمل ويُخلَص فيه لله تعالى. فمن العمل بالعلم أن يشترك الموّحد به مع إخوانه على قدر استعدادهم، فيهديهم بعلمه إن كان عالماً، ويرشد جهله بعلمهم إن كان جاهلاً. وهكذا نرى ما للعلم والعمل من شأن في عقيدة التوحيد.

ثالثاً: القيام بالفرائض الإلهية والمواجب الدينية. فمن لا يُقمْ الأصول، يقول الشيخ الفاضل، لا يعرف الفروع. والفرائض الإلهية أصل الدين وملاكه ونظامه. الموحّد الحق إذاً هو الذي لا يتوانى من القيام بدعائم الدين من صلاة وزكاة وصوم وحج إلى بيت الله الحرام. بمعناها الحقيقي ومعناها الشرعي معاً.

رابعاً: حسن المعاملة في البيع والشراء والأخذ والعطاء والقرض والوفاء. إذ يُستَدَلُّ على صحة دين المرء بحسن معاملته. فمن لا يدقق على نفسه، يقول الشيخ الفاضل، في القطعة والدرهم فلا يكون متّقياً الله على الحقيقة، ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَه﴾[1]، وقد قال رسول الله: «الدّين المعاملة».

خامساً: حسن الأخلاق ولين الجانب ونفي الطيش والشراسة والنزاقة والغضب والصبر والاحتمال. وهي من فضائل الأعمال ومحاسن الأخلاق إذا اقترنت، كما يقول، بالإيمان والعلم الصحيح وإذا انتقلت لدى الموحّد من أن تكون صفات طارئةً إلى أن تكون خصالاً طبيعيةً هي ثمرة توازن الطبائع العقلية في

(١) سورة الزلزلة (٩٩): ٨.

الموحّد[1]. أما إذا بقيت صفاتٍ لا يستعملها المرء إلاّ إذا خدمت مصالحه الدنيوية الآنية فلا تعدّ سجايا أصيلةً فيه يتخلّق بها وخصالاً بها «تتخصّل» طباعه وتنطبع فيه في السرّ والإعلان وفي السراء والضرّاء. فبالهمم العالية، كما يقول الشيخ الفاضل. تتيسر الغاية ويظهر السر المحجوب.

سادساً: ترك الدعاء بالسوء بالكلية، سواء على إنسانٍ أو حيوان أو غير ذلك. فالدعاء بالسوء كما يقول، يشير إلى نيّة سيئة وخلق دنيء وينمّ عن إرادةٍ لو قدر المرء على تنفيذها لفعل. وهذا هو اعتراض على الله الخير المطلق، كما يدل على سوء هذا الداعي وعلى ما هو عليه من شرّ.

سابعاً: ترك المباهاة والزهو والخيلاء والرياء والزينة، لأنها سبب لطلب الجاه. وحبّ الجاه، كما يقول، منازعة لله تعالى في مجد ربوبيته وسلطان وحدته. والمباهاة والزهو والخيلاء والرياء نتيجة «الأنا» المبعدة الموحّدَ بثنائيتها عن حقيقية الوحدة الحق. والزينة هنا مقصودٌ بها الزخرف في الظاهر والباطن معاً. وهي سبب لانبعاث الشهوة والكبر والعجب والفخر. وهذه كلها معاصٍ ومهاوٍ ومُهلكات. وأما الزينة الباطنة فهي أعمال الرياء. ثم يقول إنها أعظم ما يبتلي به العلماء والزهاد. فإنهم لمّا قهروا أنفسهم بالمجاهدة وفطموها عن الشهوات وحملوها على أصناف العبادات عجزت أنفسهم عن الطمع في المعاصي الظاهرة الواقعة على الجوارح وطلبت الاستراحة إلى التظاهر بالخير وإظهار العلم

---

(١) انظر ص: ١٢١-١٢٢ من هذا الكتاب.

والعمل، فوجدت مخلصاً من مشقة المجاهدة إلى لذة القبول عند الخلق ونظرهم إليه بعين الوقار والتعظيم، فنازعت في إظهار الطاعة وتوصلت إلى إطلاع الخلق ولم تقتنع باطّلاع الخالق ففرحت بحمد الناس ولم تقنع بحمد الله وحده جل جلاله. وهذا غاية الطغيان.

ثامناً: ترك الكِبر والعجب. أما الكبر فخلق باطن ظاهرهُ التكبّر، كما يقول الشيخ الفاضل. والكِبر، يردف قائلاً، هو استعظام النفس برؤية قدرها فوق قدر الآخرين. فإذا نظر المرء إلى نفسه وعلمه وعمله استعظم نفسه وتكبرّ. أما العجب فيقول الشيخ الفاضل، إنه على نوعين: نوع لازم ونوع متعدٍّ. فأمّا اللازم فهو أن يعجب المرء بنفسه وعلمه وعمله ورأيه، فيرى نفسه ذا قدرٍ وقيمة، ويرى علمه واسعاً، وعمله حسناً ورأيه صواباً. وأما المتعدّي فهو أن يرى نفسه أفضل من غيره، وعلمه أوسع من علم غيره، وعمله أحسن من عمل غيره، ورأيه أصوب من رأي غيره. وهذا يدعو إلى الضلال وينافي التوحيد. وأما الحقد فانه يحمل على التكبّر من غير عُجب كالذي يتكبّر على من يرى انه مثله أو فوقه، ولكنه قد غضب عليه بسبب يشقّ منه فأورثه الغضب حقداً فهو لذلك لا تطاوعه نفسه أن يتواضع.

تاسعاً: ترك الحسد. والحسد، كما يقول الشيخ الفاضل، يدعو إلى جحد الحق، فيُعرض الحاسد عن المحسود ويتكبّر عليه. والحاسد، يواصل الشيخ الفاضل، ظالم في صورة مظلوم: حزن لازم، وغشّ دائم، وعقل هائم، وحسرة لا تنقضي، ومغتاظ على من لا ذنب له، وبخيل بما لا يملكه. والحسد فإنه يوجب البغض للمحسود وإن لم يكن من جهته إيذاء وسبب

يقتضي الغضب والحقد. ويدعو الحسد أيضاً إلى جحد الحق... فهو يعرض عنه ويتكبرّ عليه. وللحسد، كما يقول أسباب سبعة هي:

العداوة، والتعزّز، والتكبّر، والعجب، والخوف
من فوات المقاصد المحبوبة، وحبّ الرئاسة،
وحبّ النفس وبخلها.

فكم على الموحّد أن يحفظ نفسه ليحفظ إخوانه، وكم عليه أن يؤدب نفسه بآداب التوحيد وكم عليه أن يكشف عيوب نفسه كي لا يكشف عيوبه الناسُ وأن يكون صادقاً مع نفسه ليكون صادقاً مع الآخرين. فمن صالح نفسه على الخير صالحه الناس وبادلوه صدقاً بصدق وكشف الله خيره وستره عن الأشرار.

عاشراً: صون النفس من حب المجد والجاه وطلب الرئاسة. ذلك أن من غلب عليه حب الجاه، كما يقول الشيخ الفاضل، صار مقصور الهمّ على مراعاة الخَلق، مشغوفاً بالتودّد إليهم ومراءاتهم. وما زال في أقواله وأحواله وأفعاله ملتفتاً إلى ما يعظّم منزلته عندهم. وذلك بَذر النفاق وأصل الفساد. ويجّر ذلك إلى التساهل في العبادات والمراءاة بها وإلى اقتحام المحظورات للتوصل إلى اقتناص القلوب. ثم يقول إن كل من طلب المنزلة في قلوب الناس، يضطرّ إلى النفاق عليهم والتظاهر بخصالٍ حميدة وهو خالٍ منها. والمراءاة تدعو إلى أخلاق المتكبّرين حتى أن الرجل يناظر من يعلم أنه أفضل منه ولا يتواضع له في الاستفادة خيفةً من أن يقول الناس أنه أفضل منه. فيكون باعثه على التكبر. وكم من الناس يقعون في هذه الأسباب الأربعة، أي العجب والحقد والحسد والرياء. تغلب عليهم «الأنا» فتجرهم إلى

هذه الأسباب دون أن يعرفوا، ويكتفون بالعبادة الظاهرة دون أن يتعمقوا، ويقومون بواجباتهم الدينية على ظاهرها دون أن يحاسبوا أنفسهم مطمئنين على حمد الناس لهم غافلين عن قوله تعالى: ﴿يَعْلَمُ خَائِنَةَ الأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي آلصُّدُورُ﴾[1].

حادي عشر: ترك الغِيبة. لأن الغيبة، كما يقول، من علامات عدم الأمانة، وعدم الأمانة كذب وبهتان ومدعاة إلى الشرّ والظلم. وهي فوق ذلك تعدٌّ على الآخر وجبنٌ واتهام دون أن يعطى الآخر حقّه في الدفاع عن نفسه. وهي، كما يقول، الصاعقة المُهلكة للطاعات.

ثاني عشر: ترك النميمة لأن من ثمرة النميمة، كما يقول، إيغار الصدور، وفتح الشرور، وإضرام العداوة والكراهية والبغضاء. والنمّام، إن لم يتب، ملعون عن لسان الله، كما يقول رضي الله عنه، بعيد من آيات الله، محروم من رضى الله، ممقوت عند الله، بعيد عن محبة الله. فالنميمة تضرم العداوة والكراهية والبغضاء بين الناس. وهي عائق أكبر للمحبة والوفاق ووحدة الكلمة والتعاون على البر والتقوى.

ثالث عشر: مداومة الصلاة. لأن الصلاة هي صلة القلوب بالواحد الأحد، وهي مجلبة للقرب من الله وتذكرة بحقيقة الإنسان. فالصلاة تحيل الموحّد، إذ ينطق لسانه بها، كلمةَ تضرّع ومحبةٍ لله وافتقارٍ إلى رحمانيتة تعالى، «صلاتك هذه ستجعل منك كلمةً من كلمات الله، أنت منها الحروف، والحبّ منها

(١) سورة غافر (٤٠): ١٩.

المعنى»[1]. أما الصلاة على السنة فيقول، «ولا يخفى على السادة الإخوان من أمر صاحب الزمان حثّه على درس القرآن والقيام بالفرائض في كل زمانٍ ومراعاة الكلمة وامتثال المرسوم والعمل بالمعلوم»[2].

رابع عشر: الاحتشام في الملبس والمظهر. فالاحتشام، كما يقول الشيخ الفاضل، سترة عظيمة ودرع مانع، وحصن حصين، ووقاية للجسد، وجمال ظاهر، وكمال في المروءة، وشدة في الحياء. وهو، إلى ذلك، قدسيّة لمقام الإنسان وغايته في الوجود. والاحتشام مساهمة في ممارسة الفضيلة. ذلك أن عدم الاحتشام قد يثير في الآخَر شهوةً ضارةً، فيكون غير المحتشم مسبّباً للرذيلة حتى ولو لم يكن ممارساً لها. ومسبّب الرذيلة كفاعلها. والاحتشام فوق ذلك، استشعار لحضور الحق. ذلك لأن الإنسان هو صفوة صورة التجلّي الوجودي. فعلى الإنسان إذاً إلا يدنّس «بأناه» وشهوة «أناه» هذا التجلّي القدسيّ. والاحتشام، إلى ذلك، احترام لقيمة الإنسان. فللإنسان، رجلاً كان أم أنثى، حرمةٌ عليه ألا ينتهكها بأن يتدنّى إلى أن يكون وسيلة لإثارة الشهوة البهيمية في سبيل إظهار «أناه» التي تبعده من الحق وترميه في الضلال.

خامس عشر: الحرص على الطهارة. والطهارة هي نوعان متكاملان متلازمان: طهارة الظاهر وطهارة الباطن. فطهارة الظاهر حفظ للجسد وصحته وكرامته وجماله، وحفظ للمجتمع وسلامته

---

(١) انظر كتابنا، **مرآة على جبل قاف**، ص: ١٧٤.

(٢) الشيخ الفاضل، **مجموعة من تأليفه**، الورقة ٧٣ ب.

وكرامته وجماله. أما طهارة الباطن فهي طهارة النفس من «الأنا» وتحقّقها بالله وانجذابها إلى الواحد الأحد. وهذا هو الحب الحق. والموحّد، بحبّه هذا، إنما يتحقق إنساناً، ويحقّق فضيلته في هذا الوجود، ويحقق توحيده بالواحد الأحد. وحب الله تعالى هو الطهارة الحق كما يقول مسلك التوحيد. والطهارة الباطنة توجب الطهارة الظاهرة. ففي الأشياء ما لا يجب ترك ظاهره ولو علم تأويله على جميع الوجوه.

هاتان الفضيلتان الأخيرتان، وهما الاحتشام والطهارة، تؤديان بالموحّد إلى مفهوم للقداسة هو في أساس مسلك التوحيد. هذا المفهوم للقداسة يتعلق بتجلّي الله المعرفي وكيفية إبقاء هذا التجلّي على قداسة جديرة بقداسةِ الحقّ سبحانه الذي ﴿كَتَبَ علَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾[1].

فالرحمة الإلهية هي المحبة الحق. ومحبة الإنسان لله تبلغ كمالها إذا كانت من جنس محبة الله للإنسان، كما ذكر الشيخ الجنيد إذ قال في المحبة إنها «دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحب»[2]. هذه المحبة الإنسانية الحق تقضي بان كمال الأخذ بالعطاء. كما المحبة الإلهية. أما كمال العطاء فبالإفادة، وهي عطاء المفيد العلمَ لمستفيدٍ هو أهل لهذا العلم. والإفادة ضد الإضرار، والإضرار كراهيةٌ وخُلف وإساءةٌ واعتداءٌ.

(١) سورة الأنعام (٦): ١٢؛ راجع أيضا الآية ٥٤ من السورة نفسها.

(٢) الجنيد، **تاج العارفين، الأعمال الكاملة**، ص: ٩٨. وقد ذكر هذا القول في القشيري، **الرسالة القشرية**، ص: ٣٢١، وفي السهروردي، **عوارف المعارف**، ص: ٥٠٨.

إذاً عطاء المفيد العلمَ لمستفيدٍ لم يتهيأ إلى هذا العلم يسيء إلى المعطَى وإلى العلم معاً، فيعود العطاء مضاداً للمحبة وينقلب بالتالي من فضيلة إلى رذيلة ومن إحسان إلى إساءة. وهذا خيانة للعلم وتفريط بالمحبة. على الموحّد إذاً أن ينظر إلى حقائق الأمور ببصيرة ومعرفة، فلا ينقلب عطاؤه من محبة تفيد إلى إساءة تضر. وهكذا، تحقيقاً للمحبة، عليه ألا يكشف لمن ليس مهيأ إلى تقبل هذه الحقائق معرفتَهُ إلا بقدر ما هو مستعد لإستيعابها، وإلا انقلب عطاؤه إلى ضرر وانقلبت محبته إلى إساءة. فالعارف باللطائف، كما يقول السيد الأمير جمال الدين عبد الله التنوخي، وهو من أكابر الموحّدين العلماء الأولياء، لا يعطي المصرّ على الائتمام بالكثائف الحقائقَ اللطيفة. وهو يقول في **رسالة إلى جماعة المؤمنين في سائر البلدان**:

> فنظر العاقل روحاني لطيف ونظر الجاهل جسماني كثيف؛ فنظر العاقل بفكره وخاطره ونظر الجاهل بسمعه وناظره. فلو كانت لكم طاقة لمقابلة معنويات الأمور لبصّرناكموها أو لكم قدرة على درك اللطائف لأوصلناكموها[١].

ويقول السيد الأمير التنوخي في رسالة أخرى أرسلها إلى مشايخ آل سليمان يذكر فيها شروط المكاشفة بالحقيقة:

> لا ينبغي فتح باب الرحمة إلا على من صرف نفسه عن الشبهات والمحرمات، ورغب الرغبة الصادقة في مواجب النعمة، وعرف الله تعالى

(١) مخطوط من مكتبة المؤلف، ص: ٣٠.

حقّ معرفته، ووحّده ونزّهه بمقدار رتبته، ثم عرف أبواب رحمته، وخزَنة دعوته الموصلين إلى جنّته، وألجأ أمره إليهم بحسب طاقته، وامتثل مراسيمهم على قدر قوته، وانعطف على أضدادهم وملاءمتهم بكلّيته، وأخلص في اتّباع الأوامر العلميّة سريرته، وحرف عن النواهي طويّته، وجبل على المصافاة للخيّرين نيّته، فمن كان كذلك لا يستحلّ المملوك[1] منعه لحظةً واحدةً من الزمان، بل ينبغي له العزازة والتبجيل والإفادة والإحسان، ومن لم يكن كذلك لا يوجب له التقريب، لئلا تدخل على مقرّبه الشبهة ويخرج عن القانون والترتيب[2].

كشفُ الحقيقة لمستحقيها وسترها عمَّن ليسوا أهلاً لها هما من موجبات المحبة. والستر قال به كثير من العلماء من متصوفة وغيرهم[3]، وهذا محيي الدين ابن عربي يقول في ستر الحقيقة عمن ليسوا مهيأين لها:

والسّتر رحمةٌ عامةٌ إلهية في حقّ العامّة، لما قُدّر عليهم من المخالفة لأوامره، فلا بدّ من إيقاعها، ومع الكشف والتجلّي فلا يقع أبداً. فلا بدّ من السّتر[4].

---

(١) كان من عادة السيد الأمير أن يدعو نفسه بالمملوك تواضعاً.

(٢) مخطوط من مكتبة المؤلف، ص: ٩١-٩٣.

(٣) حول ستر الحقائق عن غير أهلها راجع كتابنا **التقية في الإسلام**.

(٤) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، المجلد ٤ (الباب ٢٥٤)، ص: ٢٧٤.

فالرحمة الإلهية تُغدَق على من لا يستحق كشفها بسترها عنه لئلا تصعقه، وتُغدَق على من يستحق كشفها بفتح بابها له يتنسم نسائمها. من هنا استعمل السيد الأمير «باب الرحمة» إشارةً إلى الكشف والسّتر كليهما. فتحُ باب الرحمة رحمةٌ لمن هو أهل للمعرفة، وإغلاق باب الرحمة رحمة لمن ليس أهلاً للمعرفة. وفي ذلك يقول الشيخ الجنيد:

سأَكتم من علمي به ما يصونه
وأبذلُ منه ما أرى الحقَّ يبذلُ
وأعطي عباد الله منه حقوقهم
وأمنع منه ما أرى المنعَ يفضُلُ
على أن للرحمن سراً يصونه
إلى أهله في السرّ والصون أجملُ[1]

ذلك هو الحب لدى الموحّد الحق: حب الله وحب الناس جميعهم وحب الأخوة في الحق. هذا الحب، يقول الموحّدون، هو من لدن الله. فالله هو الرحمن الرحيم، والرحمة هي أعلى درجات الحبّ؛ ﴿كتب ربّكم على نفسه الرّحمة﴾[2]. لذلك يعد الموحّدون حفظ الإخوان كمال الإيمان.

صيانة القلوب من الشرك

لا يتحقق الصدق وحفظ الموحّد لأخيه الإنسان إلاّ بالتخلّي عن الشرك بالله الذي يؤدي إلى البهتان، بل لا يصح التوحيد إلا

(١) الجنيد، **تاج العارفين، الأعمال الكاملة**، ص ٣٢٦.

(٢) سورة الأنعام (٦): ٥٤؛ راجع أيضاً الآية ١٢من السورة نفسها.

بهذا الشرط.. وكيف يصح توحيدٌ مع الاعتقاد بان لله حداً يحده، وأن له ذاتية محصورة ضمن مكان معين وصفاتٍ معينة، وأن له خارجاً هو غيره، أو أنه في مكان يحويه، أو أنه على مكان يحمله. هذا الاعتقاد يجعل لله حداً معيناً، وهو يؤدي بالتالي إلى الاعتقاد بوجودٍ غير وجود الله، وجود مستقل عنه سبحانه ومغاير لوجوده، موجودٍ بإزائه مشاركٍ إياه بالوجود، جل وعز عن ذلك وتعالى علواً كبيراً. وكيف يمكن، لو كان ذلك صحيحاً، أن يكون الله موجدَ الموجودات بوجودٍ غير وجوده. وبالتالي كيف يمكن المحبة أن تُمحَض له وقد تعددت الذوات القديمة. فإذا كانت المحبة المحض هي عبادة الله الأحد، فكيف تُعبَد الآحاد المتفرقة، أو كيف يُعبَد الله وهو واحد من هذه الآحاد. لا بد إذاً من وجود واحد أحد، لا يُشركه بالوجود واحد غيره. تلك الغيرية هي إذاً عَدَم لا وجود له. وكل ادّعاءٍ بوجود هذا العدم هو بهتان وبطلان. وإذا كان ذلك بطلاناً بطلت كل محبة مع عبادة هذا العدم. وبالتالي على الموحّد أن يصون قلبه، بتوحيد الله، من هذا الشرك. ذلك ما دعا إليه مسلك التوحيد؛ إذ أيّ سلام يصح مع الشرك والكثرة والفرقة والتضادّ. وأيّ محبة تُمحَض للكثرة والفرقة والتضاد، والمحبة في حقيقتها تُوحِّد ولا تُفرِّق، وتشيع السلام لا التضاد.

صيانة القلوب من الشرك إنما تهدف إلى تحقُّق هذه القلوب في الوحدة الأحدية الشاملة للوجود، والى توحيدها بتلك الهوية التي هي حقيقة كل حقيقة ومعنى كل موجود. تحقُّق القلوب في الوحدة الأحدية وتوحيدها هما غاية كل علم حقٍ وكل عمل بهذا العلم. والإنسان إذا توجّه إلى هذه الهويّة وأقبل على هذا

الحق تخلى عن كل عبادة للعدم تعند به عن حقيقة كونه عبارةً للوحدة الأحدية، وتنكّر لكل بهتان يجور به عن غايته من الوجود، وهي التحقق بالله الذي لا إله غيره ولا موجود سواه.

التوجه الصادق إلى وجهه الأحدي هو الحب بمعناه الأمثل. هذا الحبّ الصادق المنزّه عن كل إمكانٍ للعنود عنه هو عبوديةٌ لله الواحد الأحد الذي هو الحرية الحق المتعالية عن كل حدٍّ يحدّها أو غيرية تقف بإزائها. يقول الجنيد: «المحبة: نهاية المحبة عند هيجان الربوبية»[1]. العبودية للحريّة هي الحرية. وكما قال العارف بالله أبو علي الحسن الدقاق في العبودية لله سبحانه:

> ليس شيء أشرف من العبودية، ولا اسم أتمّ من اسمها، ولذلك ذكرت في أتمّ أوقات المصطفى صلّى الله عليه وسلم، وهو ليلة المعراج. فلو كان شيء أجلّ منها لسمّاه به خالقه[2].

وهو في مكان آخر يقول:

> أنت عبدُ من أنت في رقِّهِ وأسره، فإن كنت في أسر نفسك فأنت عبد نفسك، وإن كنت في أسر دنياك فأنت عبد دنياك[3].

---

(١) الجنيد، **تاج العارفين، الأعمال الكاملة**، ص ٣٥٣.

(٢) محمد عبد الرؤوف المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية**، ج٢، ص١٨٠-١٨١؛ والإشارة في هذا الاقتباس للآية: ﴿سُبْحَانَ ٱلَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلأَقْصَا ٱلَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَه لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّه هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ سورة الإسراء (١٧): ١.

(٣) القشيرى، **الرسالة القشيرية**، ص: ١٩٨.

فكيف يعبد الإنسانُ اللهَ وهو عبد نفسه أو عبد دنياه، أو كيف يعبد الإنسان الله وهو يعبد العدم. والعدم، كما تقول التعاليم التوحيدية، طريق يستدرج المرء إلى إنكار الله والجحود به، أو كيف يعبد الإنسان الله وهو يعترف بغيرية له ويعبدها. أو كيف يعبد الله الواحد الأحد وفي قرارة نفسه غايةٌ غير الواحد الأحد، حتى الجنة فهي ليست غاية الموحّد. من يتخذ غاية غير الله الذي لا غيرية له تكن غايته العدم. غاية المرء إلهه، فان كانت غاية المرء الجنة فإلٰهه الجنة، وان كانت غايته نفسه فإلٰهه نفسه، وتكون عبادته لله كذبا وبهتانا، ويكون في حقيقة الأمر إنما يعبد العدم. كذلك إذا هو عبد الله وقد جعله في السماء دون الأرض أو في مكان دون مكان يكون إنما يعبد العدم؛ أجل، ﴿الرَّحْمنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوى﴾[1]، ولكنّه أيضاً: ﴿أَقْرَبُ إلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[2]. ذلك هو الله الواحد الأحد. الاستواء والقرب في الآيتين المذكورتين إذاً لا يفيدان مكانا دون مكان، فهو سبحانه الذي: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّه السَّموَاتِ والأَرْضَ وَلاَ يَؤُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ العَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾[3]، أجل، هو العليُّ عن أن يحاط بمكان وهو العظيم عن أن يُحَد بحد؛ ذلك ما يقول به التوحيد.

لا يتحقق التوحيد إذاً إلا بترك عبادة العدم، أي بترك عبادة كل غيرية والتخلص منها إلى الأحدية. التوحيد لا ينطلق من «الأنا»، لأن «الأنا» تتضمن الثنائية، ولا ينطلق من الكثرة، لأن الكثرة لا وجود لها إلا ضمن الوحدة؛ والله هو الواحد الأحد،

---

(١) سورة طه (٢٠): ٥.

(٢) سورة قٓ (٥٠): ١٦.

(٣) سورة البقرة (٢): ٢٥٥.

وهو الموجود الحق، وكل موجودٍ موجودٌ فيه ويستمد وجوده منه، والتوحيد لا ينطلق من الغيرية، لأن الغيرية نسبية والله لا غيرية له ولا حدّ. والإنسان إذا انطلق من أيّ مِن النسبيات، لا يصل إلا إلى نسبية، ولا يصل إلى الله الواحد الأحد.

على الإنسان إذاً أن يترك السير في طريق الانحراف عن الوحدة، ويسير في المحبة التي هي الطريق والغاية معاً.

كل اعتقاد بإلهٍ له ذاتية هو اعتقاد يقوم على الكثرة أو الثنائية أو الغيرية، وهو بالتالي انحراف عن الوحدة الأحدية. وما هو إلا عبادة للعدم. من هنا كان التوحيد قائماً على ترك ذلك. صيانة القلوب بالتوحيد لا تكون إذاً إلا بصيانتها من الشرك. فالشرك إنكار لله وإبطال لوحدانيته وجحود له سبحانه.

التبرؤ من غواية الأبالسة

إذا كانت صيانة القلوب من الشرك شرطاً على المرء أن يحقّقه في قلبه ليصحّ توحيده، فالتبرؤ مِن دعاة الشرك وأهل الطغيان هو أيضاً شرط على المرء أن يحقّقه في قلبه وفي ممارسته اليومية معاً لكي يصحّ تخلّيه عن عبادة العدم والباطل. إذ لا يستطيع الموحّد أن يكفّ عن عبادة العدم وأن يكتشف ما هو بهتان في توجهاته الدينية والمعرفية إلا إذا تبرّأ من أولئك الذين يدعونه إلى العدم ويضلّلونه في بهتانهم. هؤلاء هم دعاة الإبليسية الذين تعنيهم عقيدة التوحيد. وماذا تقصد التعاليم التوحيدية بالإبليسية؟

الإبلاس لغةً هو اليأس من رحمة الله. وهو السكوت لانقطاع الحجة، وهو الخروج عن مراد الأمر، وهو الحيرة، أي الضلال عن الطريق الحق، وهو العنود عن سواء السبيل، فيحار المبلسُ

في طريقٍ لا غاية حقيقية لها، ويضلّ عن غايته الأصل. و«إبليس»، مفرد «أبالسة»، مشتقٌ من الإبلاس، كما يقول علماء اللغة[1].

أما حقيقة هذه الحيرة والضلال واليأس من رحمة الله والعنود عن مُراد الأمر فهي أنّ الطريق التي ضلّ عنها الإبليس هي، كما ذكرنـا أعلاه، الطريق إلى رحمة الله. فالإبليس إذاً هو الذي انحرف عن طريق الرحمة الحق وعَنَد عنها، فتاه وحار في طريق لا غاية حقيقية لها، وأفضى به ذلك إلى الكراهية والبغضاء والمخالفة فاحتار في أمره ويئس. واليأس يفضي لدى الإبليس ومن تبعه من الأبالسة إلى المعصية والظلمة والاستكبار والجهل والمعاندة. وإذ كانت الطريق إلى الرحمة الإلهية هي الطريق إلى الوحدة الأحدية فالعنود عنها هو الطريق إلى الثنائية فالكثرة فالفَرْق فالمخالفة والضدية. هذه الطريق إذاً هي طريق «الأنا» المفضية، بما فيها من ثنائية وكثرةٍ وفرْقٍ ومخالفةٍ، إلى فوضى الوجود التي هي العدم.

من هنا كانت الإبليسية مصدرها «الأنا» التي تدفع الإبليس إلى طلب الرغائب الدنيئة وطغيانها عليه، إذ عَنَدَ من شريعة الوحدة الأحدية حيث تطمئن أرواح الموحّدين في سيرها في صراط الشوق والتضرّع إلى حقيقتها. وبما أن الأنانية تتوسل بالبهرج وزخرفة الباطل تمويهاً وخداعاً للسائرين في شريعة العودة بالشوق والتضرع إلى حقيقتهم بغية عنودهم عنها إلى شريعة المعصية والظلمة والاستكبار والجهل والمعاندة، اتصف السائرون

---

(١) راجع مثلاً ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «بلس».

في هذه الطريق بهذا البهرج الأخّاذ وزَخرفةِ شريعةِ الباطل غوايةً لهؤلاء السالكين في شريعة الحق. ذلك ما عناه الكتاب العزيز في قوله:

﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الأَرْضِ وَلأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ۞ إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ المُخْلَصِينَ ۞ قَالَ هَـٰذَا صِرَاطٌ عَلَيَّ مُسْتَقِيمٌ ۞ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلاَّ مَنْ اتَّبَعَكَ مِنْ الغَاوِينَ﴾[1].

لذلك وجب على الموحّدين أن يتبرأوا من غواية الأبالسة الذين يزّينون لهم في الأرض والذين يطغون عليهم بإغوائهم إياهم، فيأبَوا أن يكون لأولئك الطغاة عليهم سلطان، أولئك الذين وصفهم مسلك التوحيد بالأبالسة الذين يكذّب بعضهم بعضاً، تصديقاً لما ورد في كتاب الله واصفاً ما وقع بين رؤساء أولئك الأبالسة ومرؤوسيهم من جدال، وذلك في قوله عزّ مِن قائل:

﴿وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ ۞ قَالُوا إِنَّكُمْ كُنتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ اليَمِينِ ۞ قَالُوا بَلْ لَمْ تَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ۞ وَمَا كَانَ لَنَا عَلَيْكُم مِنْ سُلْطَانٍ بَلْ كُنتُمْ قَوْماً طَاغِينَ ۞ فَحَقَّ عَلَيْنَا قَوْلُ رَبِّنَا إِنَّا لَذَائِقُونَ ۞ فَأَغْوَيْنَاكُم إِنَّا كُنَّا غَاوِينَ ۞ فَإِنَّهُمْ يَوْمَئِذٍ فِي العَذَابِ مُشْتَرِكُونَ ۞﴾[2].

---

(١) سورة الحِجر (١٥): ٣٩-٤٢.

(٢) سورة الصافات (٣٧): ٢٧-٣٣.

من هنا كان التبرؤ من غواية الأبالسة رؤساءَ ومرؤوسين واجباً على الموحّدين. فكلٌّ من هؤلاء الرؤساء والمرؤوسين كان من أهل الطغيان الذين اختاروا الثنائية على الوحدة، وغوايةَ الضلال لهم فغوايتهم للمؤمنين.

على الموحّد إذاً أن يتخلّق بخصلة التبرؤ هذه، كي يستطيع الحج إلى الحق وقد تبرأ من أبالسة المعصية والظلمة والاستكبار والجهل والمعاندة أهل الزينة والبهرج والزخرف وغواية «الأنا». وكما أن الحج إلى بيت الله الحرام يستلزم الاستهلال بالإحرام، وأول الإحرام أن يتخلى المرء عن الثياب المخيطة المفصّلة على الجسم وعن كل مظهر من مظاهر الزينة آخر، كذلك على القاصد إلى توحيد الله أن يتخلى أولاً عن التعلق «بالأنا» مبدإ كل ثنائية وشرك بالله وبالتالي عن كل إبليسية، فيتبرأ من غواية أهل الإبلاس والطغيان الذين يدعون إلى العدم ويغوون الناس للعنود عن طريق التوحيد إلى طريق الشرك. معاندة الأبالسة هذه لأهل الحق القائمة على أن طريق الضلال الإبليسية هي عنود عن صراط التوحيد هي في أصل إطلاق الموحّدين اسمَ المعاندة على الإبليس. هذه المعاندة هي لدى الموحّدين في أساس طبائع الإبليس الضدية الرئيسة التي هي، كما ذكرنا، المعصية والظلمة والاستكبار والجهل. هذه الطبائع الضدية إنما تعند بالمرء عن التوحيد وتغويه بالشرّ والكراهية والمخالفة والتضادّ وتغريه بالظلم والعدوان والارتماء في كل ما يبعد عن الحق.

طغيان الأبالسة هذا، هو طغيان «الأنا». وطغيان «الأنا» شرٌّ مستطير، بل هو أصل الشرور؛ وقد يصيب الموحّدَ من حيث لا يدري. ذلك أن «الأنا» لطيفة شفافة، لطافتها من لطافة الإبليس،

كما يقول مسلك اتوحيد، تدخل مجاري الدم. فهي تأخذ بالعمل على الموحّد من خلال إنكاره لها إذا ما رأت أنّ في الموحّد حذراً منها وخوفاً. فهي في البدء تُقنع الإنسان ببعده عنها وتنكُّره لها واستصغاره إيّاها، حتى إذا تمّ له ذلك ارتاح واطمأنّ إلى ما حققه واعتز بانتصاره على «أناه»، فكان باعتزازه ناظراً إليها بإعجاب من حيث لا يدري؛ فإذا هي تعود إليه من حيث لا يدري، يلَذّ بما أنجزه وانتهى إليه، وهو غافل عن أن لذّته بما انتهى إليه هي في ذاتها عود على بدء، إذ اعتزازه بذلك هو في حقيقته انكفاء عن رؤية الله إلى رؤية «الأنا». ذلك ما حذّر منه الشيخ الفاضل العلماءَ والزهاد والمشمّرين عن ساق الجد، إذ يقعون في لذة قبولهم عند الناس وتوقيرهم وتعظيمهم. فتطغى لذة حمد الناس لهم على حمد الخالق ورضاه وحده جل جلاله. ويصف الشيخ الفاضل هذه الحالة بقوله: «وذلك غاية الطغيان»[1].

الطغيان الذي على الموحّد أن يتبرأ منه هو طغيان «الأنا» عليه، وطغيانُ تفضيله حمدَ الناس على حمد الله، بل قيامه بالفضائل من أجل ذاته لا من أجل الله. ذلك أن حمد الناس له يؤدي به إلى الفرْق والتميّز، فيرى «لأناه» فضيلة على الآخرين. أمّا حمد الله فيؤدي إلى الجمع وبالتالي يؤدي إلى رضوان الله. وهذا أمر يظنّه في قرارة نفسه قائماً على وهم، فلا يلتفت إليه إذ هو تائهٌ عن طريق الحق سكران في وهم «أناه».

ذلك هو التبرؤ من الإبلاس والطغيان ومن غواية أهل

(١) راجع ما قاله الشيخ الفاضل في ص: ٣٧ من هذا الكتاب.

الإبلاس وأهل الطغيان. إنه العياذ بالله من «الأنا» والتنكر لها والحذر منها والدخول في المعنى الحقيقي لملكوت الله. فالتوحيد هو الصمدية التي تستقر فيها أرواح الموحّدين وتسكن. فكما أنه ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾[1] كذلك لله على الناس القصد إليه مَن استطاع إليه سبيلا. ولا يستطيع إلى الله سبيلاً إلا مَن تهيأ له سبحانه وتربّى على تعاليمه مسافراً فيها بسكينةٍ خالية من سكون الوقوف الذي هو في حقيقة الأمر تراجعٌ إلى الوراء، إذ مَن ليس على زيادة فهو على نقصان.

التوحيد

تلك هي السُّبل التي من دون سلوكها لا يصل المرء إلى التوحيد، أو قل لا يتحقق في التوحيد. فإذا حقق الإنسان هذه المقامات الأربع وهي الصدق، وأدب الصحبة، وصيانة القلوب من الشرك، والتبرؤ من غواية الأبالسة ومن أهل الطغيان يصبح مؤهلاً لأن يوحّد الواحد الأحد المنزه عن التعطيل والتشبيه، والمتعالي عن الذاتية والغيرية وعن الحد والعدم. وتحقيق ذلك يكون على قدر تهيؤ المرء لها وصبره عن بلوغ ما ليس قادراً على بلوغه، وإلا أصاب السالكَ طريقَها غرورٌ يعيده إلى نقطة البداية. فعلى السالك ألا يتعجل الوصول، بل عليه إعداد نفسه بمداومة جهادها، ومعرفة ضعفها فيعالجه، ومعرفة إمكاناتها فيعمل على تحقيقها. وقد نبّهت التعاليم التوحيدية عن ذلك بأن حذّرت الموحّدين من أن يكونوا كمِثل العائد إلى وطنه الذي، لتعجّله العودة، أهمل إعداد زاده، فنفد في الطريق، فأراد العودة إلى

---

(١) سورة آل عمران (٣): ٩٧.

حيث بدأ فلم يستطع، ورام مواصلة الطريق إلى وطنه فلم يستطع، فبقي في مكانه إلى أن قضى نحبه يائساً حائراً مبلساً.

على الموحّد الحق أن يعلم حق العلم أنه لا يستطيع السفر في مراقي التوحيد إلا إذا أعد عدته للسفر، فيضمن إذ ذاك جمال الصبر الذي يضعه في حقيقية طريق العودة إلى مراقي وطنه الحق. إحسان الإعداد يؤدي به إلى إحسان السفر الذي يؤدي به إلى إحسان الوصول. إذ ذاك يحقق الإحسان، كما ورد في حديث رسول الله الذي عرّف به الإسلام والإيمان والإحسان[1]. والإحسان هو التوحيد بعينه.

والتوحيد هو اليقين بأن الله هو داخل في هذا الكون خارج منه، على حد تعبير الشيخ الفاضل. وإذا كان الله داخلاً في الكون خارجاً منه فإن الكون يكون كذلك داخلاً في الله خارجاً منه. فكون الكون داخلاً في الله يعني أن الله هو المطلق لا غيرية له، وأنه محيط بكل شيء، كما قال القرآن: ﴿وَكَانَ ٱللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطاً﴾[2]، وكون الكون خارج الله يعني أن الكون عبارته سبحانه، والمعنى أكبر من عبارته خارج منها، فالعبارةُ محدودة، وهو سبحانه يتعالى عن الحد والمحدود. الدخول والخروج هنا عبارتان معنويتان لا حسيّتان. وهو تعالى أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد، لقوله سبحانه: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ﴾[3]. ليس له ذاتية فيكون في مكان، وليس له بداية

(١) أنظر الحديث بكامله في ص: ٢٨-٢٩ من هذا الكتاب.

(٢) سورة النساء (٤): ١٢٦.

(٣) سورة ق (٥٠): ١٦.

ولا نهاية فيكون في زمان، وليس له صفة فيكون في كيف. المكان والزمان والصفات إبداعه. التوحيد إذاً، كما قال الشيخ الجنيد.

> إفراد الموحَّد، بتحقيق وحدانيّته بكمال أحديته بأنّه الواحد الذي لم يلد ولم يولد، بنفْي الأضداد والأنداد والأشباه وما عُبِد من دونه، بلا تشبيه ولا تكييف ولا تصوير ولا تمثيل، إلهاً واحداً صمداً فرداً ليس كمثله شيء وهو السميع البصير[1].

والتوحيد، كما قال أيضاً، «هو الخروج من ضيق رسوم الزمانية إلى سعة فناء السرمدية»[2].

فالإنسان لا يستطيع أن يدخل في التوحيد الحق إلا إذا تجرّد من مفهوم رسوم الزمانية. والسرمديّة التي ذكرها الجنيد هي حقيقة الزمانية؛ مَثَل السرمدية من الزمانية كمثل المعنى من عبارته. من هنا يطلق الموحّدون على السرمدية اسم الزمان المعنوي. طالما أنت تنظر إلى الله بمنظار الزمانية فأنت تنظر إليه متّصفاً بالأبعاد، وبالتالي متّصفاً بالذاتية، إذاً تكون بإزائه، وبالتالي بعيداً عنه مهما بدا لك أنه قريب. وهذا ليس توحيداً بل هو شرك محض. عقيدة التوحيد، كما عند ابن عربي[3]، تقول بالتجلّي الوجودي: الكون

(١) السرّاج؛ **اللّمع** ص:٤٩، الجنيد، **تاج العارفين،الأعمال الكاملة**، ص: ٢١٠.
(٢) السراج، **اللّمع**، ص:٩؛ الجنيد، **تاج العارفين، الأعمال الكاملة**، ص: ١١٢.
(٣) راجع ص: ٥٩ وما بعد من هذا الكتاب.

هو تجلٍّ وجودي لله، وبالتالي الزمان هو تجلٍّ وجودي للسرمدية، والكثافة هي تجلٍّ وجودي للّطافة، وجسدُ الإنسان هو تجلٍّ وجودي لروحه، والدائرة هي تجلٍّ وجودي لنقطةِ مركزها، كما الكلمة هي تجلٍّ وجودي لمعناها، بيد أن المتجلّي يبقى متعالياً عن تجلّيه، محيطاً به. موجدُ الزمان، يتعالى في سرمديته عن الزمان، وهو لا يُدرَك بمقاييس الزمان ورسومه، كما لا يُدرَك بمقاييس المكان ورسومه، أو بمقاييس الكيفية ورسومها، أو بمقاييس الماهية ورسومها، أو بمقاييس الذاتية ورسومها، وقد قال في ذلك العارف بالله أبو الحسين أحمد بن محمد النوري:

> كيف يكون مكيَّفاً مَن كيّف الكيف، أم كيف يكون محيَّثاً من حيّث الحيث فسمّاه حيثاً، وكذلك أوّل الأول وأخّر الآخِر فسمّاه أولاً وآخِراً، فلولا أنه أوّل الأول وأخّر الآخِر ما عُرف ما الأوّلية وما الآخِرية[1].

ثم أردف قائلاً:

> وما الأزليةُ في الحقيقةِ إلا الأبدية، ليس بينهما حاجز، كما أنّ الأولية هي الآخِرية والآخِرية هي الأولية، وكذلك الظاهرية والباطنية[2]، إلا أنه يُفقدك وقتاً ويُشهدك وقتاً لتجديد اللذّة ورؤية

---

(١) السرّاج، **اللُّمع**، ص: ٥٨.

(٢) إشارة إلى الآية: ﴿هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ سورة الحديد (٥٧): ٣.

العبوديّة، لأنّ من عرفَه بالخلقة لم يعرفه
بالمباشرة، لأن الخلقة على معنى قوله ﴿كن﴾
والمباشرة إظهار حرمةٍ لا استهانة فيه[1].

وقد شرح أبو نصر السرّاج معنى المباشرة في قول أبي الحسين النوري أعلاه فقال: «معنى قوله مباشرة يعني مباشرة يقينٍ ومشاهدة قلب بحقائق الإيمان بالغيب»[2]، معرفته تعالى بالمباشرة إذاً هي غير معرفته مباشرةً بالعقل الغريزي والعقل الطبيعي، إنها معرفةُ تَحَقُّقٍ بمباشرةٍ يقينية ومشاهدةٍ قلبيةٍ بحقائق الإيمان بالوحدانية الأحدانية المتجلّية شهوداً على قلب المتحقق العاشق.

أما توحيد الخواصّ فهو تجريد الواحد الأحد من البشرية وإقباله بالناسوتية. والناسوتية، كما ذكرنا أعلاه، هي نفي الإزائية، إنها الإحاطة الإلهية إحاطةَ المطلق بالنسبي والمعنى بالمظهر. وفي توحيد الخواص يقول الشيخ الجنيد:

أن يكون العبدُ شبحاً بين يدي الله عز وجل
تجري عليه تصاريفُ تدبيره في مجاري أحكام
قدرته في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه...
لقيام الحق له فيما أراد منه، وهو أن يرجع آخر
العبد إلى أوّله، فيكون كما كان قبل أن
يكون[3].

ذلك هو توحيد أهل الإحسان واليقين: أن يتخلص الموحّدُ

---

(١) السراج، **اللمع**، ص: ٥٨.
(٢) المصدر نفسه، ص: ٥٩.
(٣) المصدر نفسه، ص: ٤٩؛ الجنيد، **تاج العارفين، الأعمال الكاملة**، ص: ٢١٠.

من الفَرق، فلا يجعل ذاتّيته مستقلة عن ذات الأحد، بل عليه العمل ليصبح كالنور من الشمس، لا استقلال له عن الله، ولا إرادة له غير إرادة الله؛ بل عليه أن يعلم أنه ليس خارج الله، إذ لا مكانية خارج الله، فالمكانية مظهر من مظاهره. وأن ذاتيته هي في ذات الله كما كانت قبل وجود الزمان والمكان والإمكان، وأن قوله «قبل» لا يعني الزمانية، بل قوله ذاك ضرورة لغوية لا حقيقة، فهو مُحاطٌ بسرمدية الله، وأن زمنية هذا الخلق هي مظهر لسرمدية الحق، وذلك كما قال أبو بكر الشبلي: «توحيد الموحّد هو أن يوحّدك الله به ويُفردك له ويُشهدك ذلك ويغيّبك به عما يشهدك»[1]، فتوحيدك إيّاه به، وإحاطته بك، وإفرادُه إياك له ونفيُك أيَّ وجودٍ غير وجوده، وإشهادك إياك ذلك تعريفُك بتوحيده، وتغييبُه إياكَ عن نظر الناس إليك بالحمد انصرافُك إليه وحده. وقد وصف الجنيدُ المتحقّقين أولئك في «كتاب الميثاق» فقال:

> أولئك الذين أوجدهم لديه في كون الأزل عنده ومراكب الأحدية لديه؛ حين دعاهم فأجابوا سراعا، كرماً منه عليهم وتفضّلا، أجاب بهم عنهم، حين أوجدهم، فَهْمَ الدعوة منه، وعرَّفهم نفسَهُ حينَ لم يكونوا إلا مشيئةً أقامها بين يديه[2].

هؤلاء الذين في الحقيقة وُجدوا فيه، في كون الأزل «قبل» أن يوجدوا في كون الزمانية، فأركبهم سبحانه مركبَ الأحدية،

---

(١) السراج، **اللمع**، ص ٤٢٤.

(٢) الجنيد، **تاج العارفين الأعمال الكاملة**، ص: ٢٢٩.

ودعاهم فأجابوا دون زمنٍ يفصُل قولَهُ عن إجابتهم، وذلك كرماً منه وتفضُّلاً غير مفصولَينِ عن ذاته الحقِّ. وبالحقيقة هُوَ الذي أجاب فَهُمْ ليسوا إلا مشيئته السرمدية وقد أقامَها خلقاً بين يديه.

الرضـــى

غير أن انخطافك من أنائيتك إليه سبحانه هذا الإنخطافَ لا يكفي لأن تصبح موحّداً حقاً، فالتوحيد لا يكون إلا بديمومة التوحيد وبنمائك فيه، أي بأن يصبح التوحيد خصلة لديك تعيش فيها دون انقطاع وتنمو فيها دون توقف، فمَن ليس على زيادة في التوحيد فهو على نقصان، هكذا يقول الموحّدون، وعليك أن تكون دائم الشعور بهذه الصفة في الشدة والرخاء، بل مَن حقق هذا التوحيد عاد لا تهمّه شدةٌ أو رخاء إذ أصبح في رضىً دائم، دون أن يقف عن السفر في مراقي العرفان أو عن السباحة في بحر الأحدية الذي لا شاطئ له ولا قاع. الرضى هنا ليس رضىً عن النفس، بل رضى بالله. الرضى عن النفس سكونٌ وقعود عن الاستزادة من المعرفة، والرضى بالله حرارة في عقلك تُفضي إلى برودة في حلمك، وقوة في نورك المقتبَس من نور الله تُفضي إلى سكون في تواضعك، فإذا بك دائم جهاد النفس دائم طمأنينتها، متزايد القوة إلى المعرفة، مُقرّ بعجزك عن المسافرة إلا بتأييد من الحق.

ذلك هو الرضى الحق، وهو غايةٌ لدى الموحّد يسعى إلى تحقيقها. ولكنَّ سعيه هذا لا حد له ولا نهاية، لأن الرضى ليس عملاً تقريرياً يختاره المرء اختياراً لإراحة نفس أو تجنب مشقة أو سعي إلى محمدة من الناس، وإلا ما ثبت أمام التجارب وما

صمد أمام المحن والمنح، الرضى حالة مقام روحي، إذ هو، كما قال الشيخ الجنيد، «تركُ الاختيار»[1]. أما إذا كان الرضى وسيلةً غايتها رفع ضيم أو راحةٌ من تبعاتٍ وواجباتٍ أو اجتلابٌ لحمد الناس وما إلى ذلك، فلا يكون فضيلة، لأنه لا يكون سجيةً مطبوعةً في النفس ولا خصلة أصيلة راسخة في الطبع، ولا يكون ثمرةً لرفع الاختيار، بل يكون آلة تستخدمها أنانيتك لترميك في الثنائية فالضلال. ذلك ما عناه أبو بكر الواسطي في قوله: «استعمل الرضى ما استطعت، ولا تدع الرضى يستعملك، فتكون محجوباً بلذته ورؤيته عن حقيقة ما تطالع»[2]. وقد علّق صاحب **الرسالة القشيرية** على هذا الكلام فقال:

> فيه تنبيهٌ على مقطعةٍ للقوم خفية، فإن السكون عندهم إلى الأحوال حجابٌ عن محوِّل الأحوال، فإذا استلذّ [المرء] رضاه، ووجد بقلبه راحة الرضى حُجبَ بحاله عن شهود حقه[3].

هذه المقطعة، كما جاء في هذا القول، هي ناتجةٌ عن الشعور«بالأنا» والنظر إلى النفس بعين الإعجاب. فعلى الموحّد أن يبقى دائم الحذر من أن يتطرّق الرضى عن نفسه إلى نفسه فيرميه في ظلمة «الأنا» وفي بيداء الغرور، فيُحجبُ بالثنائية عن الوحدة وبالشرك عن التوحيد، بل عليه أن يبقى دائم التيقّظ فلا يكون رضاه إلا بالله وفي الله.

---

(١) الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ص: ١٠٢، راجع أيضاً الجنيد، **تاج العارفين الأعمال الكاملة**، ص ١٢٤.
(٢) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص: ١٩٥.
(٣) المصدر نفسه، ص: ١٩٥.

والرضى، كما يقول السيد الأمير جمال الدين عبدالله التنوخي، لا يتحقق إلا بمعرفةِ أحدية الحق. والتوحيد الصحيح لا يحصل إلا بمعرفةِ أن هذا الكون هو إبداع الله، هو تجلّي الله الوجودي، وبالتالي لا يحصل التوحيد إلا بالإقرار بتجلّيه الشهودي العرفاني. فثمرةُ هذا العرفان هو الرضى بأحكامه، سواء أساءت هذه الأحكام الموحِّدَ في ظاهرها أم سرّته، وليس على الموحّد، كما يقول السيد الأمير، أن يُكره نفسه على ألاّ يستاء أو يُسرّ مما ينزل عليه من أحكام إلهية، فالسرور والإستياء طبيعتان في النفس ليس لك أن تتنكر لهما إذ هما ينتميان إلى شعور القلب. والمرء من دون شعور لا يكون إنساناً شرط ألّا يتجاوزا الحد إلى الغرور والطمع والبطر والاعتراض. فعلى الموحد في أيّ من الحالتين أن يبقى راضياً كل الرضى؛ فإكراه النفس بحد ذاته ليس رضى. والتوحيد إنما هو تأنيسٌ في المعرفة وتدريجٌ في المسلك. ولكنّ الموحّد الحقّ هو الذي يوقن كل اليقين أن جميع ما يصدر عن الله حكمةٌ محضٌ لا هوى فيه، وحقٌ صرفٌ لا باطل فيه، وعدلٌ قائمٌ لا جور فيه، فهو سبحانه العدل، وهو الودود، وهو الحكيم، وهو الوليّ، وبالتالي فسوء عمل الإنسان إنما يُردُّ إليه، كما يقول مسلك التوحيد، وذلك حكمةٌ منه تعالى وحبٌّ ورحمة، ﴿وَلَكُمْ فِي القِصَاصِ حَيَاةٌ يا أُولِي الأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[1]. والمحَن التي تصيب الإنسان قد تكون، كما يقول التوحيد أيضاً، منحةً منه سبحانه وامتحاناً يُمتحَن به المرء في مدى رضاه وفي مدى تقُّبله للقصاص، كما قد تكون رادعاً له عن السوء، أو حافزاً له على الخير، ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ والله يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾[2]، وقال أيضاً عزَّ مِن قائل: ﴿فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً

---

(١) سورة البقرة (٢): ١٧٩.

(٢) سورة البقرة (٢): ٢١٦.

وَيَجْعَلُ الله فِيه خَيْراً كَثيراً﴾[1]. وقد قال السيد الأمير عبدالله التنوخي إن العبد لا يرضى بفعل الله حتى يحبَّ الله، ولا يحبه حتى يعرفه، كذلك قال إن من عرف خفي لطف الله رضي بفعله تعالى.

وليس كل من رضي كان رضاه رضىً حقيقياً. ذلك أن الرضى الحقّ هو ألا تعتدَّ برضاك وتطمئن إليه. فإذا كان الرضى يؤدي إلى الاطمئنان بأنك قائمٌ بما أمرك الله به، وبالتالي فأنت مستحق ثوابه، كان رضاك رضىً بك لا رضى به سبحانه، وكان رضاك، إلى ذلك، ناتجاً عن حبِّك لذاتِك وطلبك لمنفعتك لا عن حبِّك له تعالى وتقبُّلك لما يفعله الحبيب الإلهي بالمحب. وهذا هو رضى الإنسان المفروق عن الأحدية والسادرِ في الثنائية بعيداً عن التوحيد. من هنا قول السيد الأمير التنوخي إن الرضى نوعان: أحدهما الرضى بالألم لما تتوقعه من الثواب، والثاني الرضى بالله لا لغايةٍ وراءه، بل لكون ما يحدث لك هو مرادُه تعالى. هذا الرضى إنما يُثمر رضى الله بك وعنك. هذا الرضى الإلهي هو الرضوان الذي ذكره الله في كتابه: ﴿يُبشِّرُهُمْ رَبُّهُمْ بِرَحْمةٍ مِنهُ ورِضْوانٍ وَجَنّاتٍ لَهُمْ فِيَها نَعِيمٌ مُقِيمٌ﴾[2]. وقد قال العارف بالله سهل بن عبدالله التُستَرِي في الرضى والرضوان: «إذا اتّصل الرضى بالرضوان اتصلت الطمأنينة، فطوبى لهم وحسن مآب»[3]. أي إذا كانت محبة العبد لله ورضاه به تعالى مجانسين لمحبة الله للعبد ورضوانه تعالى على العبد اتصل رضى العبد

(١) سورة النساء (٤): ١٩.

(٢) سورة التوبة (٩): ٢١.

(٣) الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوّف**، ص: ١٠٢.

ورضوان الله فتحقق التوحيد. إذ ذاك يكشف الله لهذا الموحّد من ذاته المقدسة فيشهد جلاله وجماله وأنواره وينعم بتوحيده، كما يقول السيد الأمير التنوخي، فإنّ أقصى الأماني وغاية الغايات الظفر بمشاهدة الجلال، كما يقول أيضاً.

وقد يكون ما قاله الشيخ الجنيد يفصح عما يُقصَد بمشاهدة الجلال، قال: «حقيقة المشاهدة وجود الحق مع فقدانك»[1]. ذلك لأنه يتعذّر عليك مشاهدة الوحدة الأحدية وأنت غارق في ثنائية «الأنا» مفروق بها عن الواحد الأحد.

المعرفة، كما يقول السيد الأمير التنوخي، ثمرتها المحبة، والمحبة ثمرتها الرضى، والرضى ثمرته المشاهدة. والمشاهدة، يقول التوحيد، هي أسمى مراتب العرفان، والعرفان إنما هو المعرفة الحق حيث تمّحي «الأنا» وينكشف السر، فإذا عَقْلُ المرء يصفو من علائق الرغبات والشهوات، فتنفتح الأغلاق والأقفال، وتنكشف الأسرار بعلم التوحيد وتمثُل حاضرةً أمام الموحّد، فيبلغ المعرفة الحق أو قل العرفان الأصيل إذ تمّحي منه «أناه»، ولا يبقى إلا الحق يشهده العارف الموحّد ببصيرته وبصره معاً شهوداً يأخذ بمجامعه فَيُزَمُّ الكون نقطةً تحيط به ويسبح في بحرها الذي لا شاطئ له ولا قرار. ذلك ما يقصده الجنيد بقوله مفرّقاً بين المحاضرة الإلهية والمكاشفة والمشاهدة إذ يقول: «صاحب المحاضرة يهديه عقله، وصاحب المكاشفة يُدنيه علمه، وصاحب المشاهدة تمحوه معرفته»[2]. ذلك لأن المحاضرة هي الوعي أن

---

(١) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص: ٧٥. راجع الجنيد، **تاج العارفين، الأعمال الكاملة**، ص: ١٤١.

(٢) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص ٧٥.

وجود الله هو حضوره، وهذا يقتضيه عقل الموحّد الصافي الذي وعى التوحيد إذ أدرك بعقله أن الله في أحديته يحضر هذا الكون بأجمعه، أما المكاشفة فهي التعمق في علم التوحيد وتجريده سبحانه عن كل ما يشير إلى الغيرية والإزائية، وهذا يقتضي ترك كل ما يوصل إلى العدمية والتبرؤ من ثنائية «الأنا» التي تتنكر لوحدانية الحق وتقفُ المرءَ في إزائية الله. أما المشاهدة فهي تحصل بامّحاء «الأنا» وفناء الموحّد بهذا التجلّي الشهودي. وهذا لا يحصل في الموحّد إلا إذا اقترن علمه بعمله، وعملُه بإخلاصه، وإخلاصُه بمحبته الصادقة الخالصة من كل غايةٍ إلا الوجود الأحدي الحق فيمحو جمعُه فرقَه. تلك الحالة اليقينية هي العرفان، أي المعرفة المحض التي تمحو كل كثرة وتُفني كل غيرية فلا يبقى إلا الواحد الأحد. ولا يصحّ ذلك إلا بتأييد من أمر الله الذي هو إرادته والذي عقل الوجود.

إذ ذاك يدخل الموحّد في حالة الرضى: تمحو المعرفة «أناه» محواً، وتأخذه المحبة إليه تعالى أخذاً، فينجذب بكليته إلى محبوبه الإلهي الذي أوجده بحبه المتجلّي، فيشهده وقد تجلى له شهوداً، فيعود فيه كما كان «قبل» أن يكون. وأي «قبل»؟ و«القَبل» و«البَعد» محدودان كثيفان، تجالَّ مجده تعالى عن هذا الوجود المحدود؛ إذ ذاك يدخل الموحّد في ملكوت السرمدية. وما السرمدية؟ إنها حقيقة هذه الزمنية ومعناها بل سرُّها الحق.

وكيف ينعم الموحّد في التجلّي الشهودي ما لم يتجرد من كل «أنا» تعترض، ومن كل «أنا» تتألم، ومن كل «أنا» تشعر بفرحٍ آني؛ وإذا هو في سعادةٍ حقيقية هي تحقّقه بالواحدية الأحدية.

الرضى الحقيقي إذاً هو دخولك في الرضى، لا دخول

الرضى فيك. وأنت لا تدخل في الرضى الحق إلا بعد محو إرادتك بإرادته. وما إرادته؟ إنها ﴿أَمْرُهُ الَّذِي إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيكونُ﴾[1].

التسليم

مقام الرضى هذا، إذ يُحقِّقه الموحّد، يمحو ذاتَه المفروقة ويمحق صفاته الأنانية، فإذا هو، وقد فنيت إرادته في إرادة الله، في حركةٍ متّحدة بإرادته سبحانه، وبالتالي يسبح في الله الذي لا حدّ له ولا بداية ولا نهاية. هذه الحركة حركةٌ دائمة لا سكون لها، وفعل مستمرّ متصاعد على الدوام. هذه الحركة التي هي حركة الشوق إلى الحق، هي حركة الدائرة الكونية حول النقطة المركزية التي لا بُعد لها، أي هي حركةُ الذاتية في أبعادها حول اللابُعد، أي حركةُ الآحاد المتعددة حول الواحد الأصل الذي هو الواحد الحق، الواحد لا من عدد. تلك الحركة التي يقوم بها الموحّد لتحققه في الواحد الأحد هي ما يسميه الموحّدون بالتسليم.

التسليم، الذي يعده الموحّدون الشرط السابع الذي على الموحّد أن يحقِّقه ليكتمل توحيده، يعني تسليم الذات إلى الحق، أي نقلها إلى حالة السلامة، والسلامة لغةً هي البراءة[2]، أي البراءة من الشرك والانتقال إلى الوحدة الأحدية المنزهة عن العدد، ومن الفرق إلى الجمع، ومن الجمع إلى جمع الجمع[3]،

---

(١) سورة يس (٣٦): ٨٢.

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «سلم».

(٣) لمزيد من الإيضاح انظر ص: ٣٢-٣٣ من هذا الكتاب.

ومن الوهم إلى الحقيقة، ومن الانحراف عن الغاية إلى السلوك في غاية الغايات التي هي الله الواحد الأحد، ومن الانغماس في «الأنا» المتكثرة إلى الوحدة التي لا ذاتية لذاتها المنزهة عن الغيرية. والتسليم هو السلامة من طغيان السّرّ والحدثان على الروية كما يقول الموحّدون. والسرّ بكسر السين أو ضمها هو السرور والرغَد، والحدثان بفتح الدال هو نوائب الدهر ونوازله.

التسليم إذاً هو السلامة والوقاية من الشرك ومن طبائع السوء ومن الذنوب والآفات والتسليم ترك أمورك لله والتوكل عليه، وهو الحركة الدائمة والمسافَرة المستمرة في مراقي تعاليمه والزيادة من معرفته التي لا تقف ولا تنتهي، والتسليم هو السكينة والطمأنينة في ملكوته. لذلك يعلِّم التوحيد أن من ليس على زيادة دائمة فهو على نقصان دائم. من هنا قول السيد الأمير جمال الدين عبد الله التنوخي مقارناً بين الرضى والتسليم إن الرضى قبول والتسليم فعل. لذلك كان التسليم ثمرة الرضى وغايته، كما يقول أيضاً. لا يمكن الموحّد إذاً أن يدخل إلى التسليم إلا من باب الرضى. فإذا فُتح له باب الرضى دخل في التسليم، بل قل في السلام. والسلام هو في الله الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام، فمن دخل في التسليم دخل في السلام ومن دخل في السلام دخل في الحق المحبة والمحبة الحق؛ فسلم من الشرك وتطهّر بالحب من الأنانية، كما يقول التوحيد، واسترسل في الوحدة الأحدية، فسلَّم وجهه وجميع أموره إلى الواحد الأحد سبحانه. وهكذا فإن بداية التسليم هي العمل على سلامتك روحاً وجسماً ومالاً والعمل على تربية أولادك ومن هم بحاجة إليك وعلى إصلاح ما أنت مسؤول

عنه من أملاك وأفكار وأحاسيس. فإذا تم ذلك لك دخلت في السلام وصرت مهيأً للاسترسال في الله.

وإذ تخلّص الموحّد الحق من كل أنانية، تخلص من كل أنتية، فإذا به يسبح في بحر الهوية الذي لا شاطئ ولا قعر يحدّانه. التسليم لدى هذا الموحّد هو الاسترسال في هذه الهوية والاسترخاء في ملكوتها. تلك هي غايته، بل غاية غاياته.

ولكن الموحّد لا يمكنه بلوغ هذه الغاية، وبالتالي تحقيق ناسوتيته، إلا إذا كانت أفعاله في تناسق تام مع عقيدته التوحيدية؛ إذ ذاك يضمحل كل تضاد في نفسه وتزول كل فوضى وتُنسَّق طبائعه وتتوازن، فيسلك طريق التحقق بالهوية الأحدية، أي طريق الإحسان والوحدانية وحق اليقين.

هذا التسليم يوجب على الموّحد أولاً أن يسلّم روحه. والروح هي هوية الإنسان، أي حقيقته، أي معناه الذي آلته هي الجسد الذي يعبّر من خلاله. من هنا كان على الموحّد أن يديم العمل على إصلاح روحه وترقيتها ويجدّ في معرفتها على حقيقتها، ويعرف، كما يعلمه التوحيد، ممَّ خلقت: من نورٍ وظلمة، فهي تقبل العلم كما تقبل الجهل، ثم يعرف لَمَ وجدت: للتوحيد علماً وعملاً، ثم يعرف أنها عاجزة لا حول لها في ذاتها ولا قوة، وأنها لذلك مفتقرة إلى المفيد: أمرِه ونهيِه، وأنها لذلك عليها ألا تتعدى حدها، وأنها لا تتميز عن غيرها إلا باكتسابها العلم والعمل به، وأن الشرّ لا يأتيها إلا من ذاتها. فيستعين الموحّدُ عليها بالواحد الأحد وبكلمته العليا، فحينئذٍ يأتيه النصر والظفر. وقد سئل العارف بالله أبو سعيد الخراز عن الروح، هل هي مخلوقة، فقال:

> نعم، ولولا ذلك ما أقرت بالربوبية، حيث قال: ﴿بلى﴾[1]، والروح هي التي قام بها البدن واستحق بها اسم الحياة. وبالروح ثبت العقل، وبالروح قامت الحجة؛ ولو لم يكن الروح كان العقل معطَّلاً لا حجة عليه ولا له[2].

ومعرفة الموحّد لروحه على هذه الصورة هي المعراج إلى معرفة الله، كما يقول السيد الأمير عبدالله التنوخي. ومعرفة الله هي تجلّيه الشهودي، وهو المعرفة العظمى. وعلى الموحّد، كما يقول السيد الأمير أيضاً، أن يجنب نفسه الاختيار بين الخير والشر، وذلك بجعل روحه تتخصّل بصفات الخير علماً وعملاً، فلا يعمل الفضيلة إلا للفضيلة، لا لمصلحةٍ شخصية أو غاية أنانية. وعلى الموحّد أن يطهّر نفسه من الطبائع الإبليسية، وهي المعصية والظلمة والاستكبار والجهل، وأن يعوِّدها على حرارة الطاعة ونور المعرفة والتواضع والحلم، وعليه ألا يسهّل لها الانحراف عن طريق الحق، بل يجعل هيولاها ليّنة في اكتساب المعرفة، فيروِّضها على تجنّب قساوة معاندة الحق، وإلا مالت إلى المعصية والطيش والشراسة والنزق والتكالب على حب الرئاسة والعُجب وسرعة الغضب والظلمة وطمس الحق، فتتيه وتلتبس عليها الأمور، وتتردى بالتكبر والمكابرة والرياء. وعلى الموحّد إلى ذلك، أن يديم استشعار وجود الحق الواحد الأحد.

---

(١) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وإذْ أَخَذَ رَبُّك مِنْ بَنِي آدم مِنْ ظُهُورِهِم ذُرِّيَّتَهُمْ وأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا..﴾، سورة الأعراف (٧): ١٧٢.

(٢) السهروردي، **عوارف المعارف**، ص ٤٤٧.

واستشعار وجوده يقتضي استشعار حضوره الدائم، فهو الذي لا غيرية له ولا حد. فوجوده إذاً حضوره، وهو الموجود الذي لا وجود إلا وجوده، إذاً هو حاضر في حضرتك أينما حضرت، على حد تعبير رابعة العدوية عندما قالت معبرةً عن حبها الإلهي:

راحتي يا إخوتي في خلوتي
وحبيبي دائماً في حضرتي

غير أن هذا الشعور الذي عبّرت عنه رابعة العدوية لا يتحقّق إلا إذا كان المرء مفعماً بالحب، غير مكتفٍ بقوة عقله الطبيعي المستمِدّ معطياته من المحسوسات والعقليات دون المحبة الإلهية والنظر في السر الناسوتي الذي يتخطى العِلم إلى العرفان. انكشاف نور الله لك هو مكاشفته لك بوحدانيته. وإذ يكاشفك بوحدانيته يهيّئك ليتجلّى عليك شهوده. وهذا ما نراه لدى رابعة إذ تواصل تعبير حبها الإلهي الموصل إلى تجلّيه الشهودي فتقول:

لم أجد لي عن هواه عِوَضاً
وهواه في البرايا محنتي
حيثما كنت أشاهدْ حسنَهُ
فهو محرابي إليه قِبلتي
إن أمُت وجداً وما ثَمّ رضاً
واعنائي في الورى واشقوتي
يا طبيبَ القلب يا كل المنى
جُدْ بوصلٍ منك يَشفي مُهجتي
يا سروري وحياتي دائماً
نشأتي منك وأيضاً نشوَتي

قد هجرتُ الخَلق جمْعاً أرتجي

منك وصلاً، فهو أقصى مُنيتي[1]

وسواء أكانت هذه الأبيات هي في حقيقة الأمر لها أم منسوبة إليها فهي تعبّر عن تماهي وجود الله وحضوره. معرفتُك إذاً بحضوره السرمدي هو انكشاف نوره لك في وجوده المطلق. ولو لم يكن وجوده هو حضوره لكان وجوده محدوداً بوجود آخر. ولو كان ذلك كذلك لحصلت الغيرية بوجود الحيّز المحدود. فلو كان الله محدوداً بالحيز، لحصل النقص فيه سبحانه وتعالى عن ذلك. ولو كان الله ناقصاً لبطلت الألوهة وأصبح الله جل وعز صنماً يخضع لأبعاد المكان والزمان والطول والعرض والعمق وغير ذلك من أوصاف مبدعاته وأبعادها.

على الموحّد إذاً أن تكون مراقبته للواحد الأحد توحيداً محضاً، لا مراقبة فرد قائم بإزاء فرد. فهذه المراقبة إنما تقتصر على الشعور بوجوده في حيّز هو فوق أو تحت أو إلى يمين أو يسار أو إلى خلف أو أمام. تلك تعابير نسبية تحتاج إلى أضدادها، كما يقول مسلك التوحيد، إذ لا يُفهَم الفوق إلا بالنسبة إلى التحت، ولا يفهم اليمين إلا بالنسبة إلى الشمال، وهكذا دواليك. كذلك تحتاج هذه التعابير إلى مقاييس معينة وأعداد. الله الواحد الأحد منزه عن الحد والغيرية والحيّز والإزائية والنسبة وما شاكلها من المقولات والأبعاد والتعيينات.

---

(١) الشيخ الحريفيش، **الروض الفائض في المواعظ والرقائق**، ص: ١١٨، عن عبد الرحمن بدوي، **شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية**، ص: ١٦٢.

وعلى الموحّد أن تكون مراقبته لله سبحانه مراقبةَ حبٍ له ومراقبةَ خوفٍ من البعد عنه بُعدَ كثافة ومعصية. وعلى الموحّد، إلى ذلك، أن تكون مراقبته له مراقبةَ رجاءٍ إلى البقاء بين يدي الله بقاء الحبيب بين يدي الحبيب. وعلى الموحّد أن يكون راضياً بهذا المحب الحبيب الإلهي، قالياً لأي اعتراضٍ ولأي إرادة مخالِفةٍ لإرادة الحق. وعلى الموحّد، إلى ذلك، إلاّ يكتفي بقدرٍ من علم التوحيد فيركن إليه ويستقر فيه، فيخسره ويخسر العمل به ويصاب فوق ذلك بالغرور. وآفة العلم الغرور. لذلك على الموحّد أن يكون دائم المسافرة في مراقي المعرفة، دائم محاسبة النفس، شجاعاً في انتقادها والاعتراف بعيوبها والعمل على تصحيحها، وألا يؤخرها، كما يقول السيد الأمير، عن الارتقاء والوقوف عند فائت، والاهتمام به والخوف من آت. وعلى الموحّد ألا يمكّن منها غضَباً، وعلى الموحّد أن يعمل ما بوسعه لدنياه وآخرته، والمقصود من عمل الموحّد في الدنيا هو العمل على تحقيق كماله الأخصّ به. وكمالُه الأخصّ به هو تحقيق إنسانيته من خلال تحقيق دوره في الحياة. ودوره هو ما هو موجود له، وهو ما تسمح به قدراته على ما هو عدل وخير. إذ ذاك يكون عمله في دنياه وجهاً لعمله في آخرته، ويكون ذلك مؤتمّاً بتوحيده، مفعِماً قلبه بالمحبة لله، تابعاً للفضائل، قالياً للرذائل، حذراً من أُلفتِه للمفاسدِ واعتيادها أشد الحذر. كذلك يحذّر التوحيد من استغلال الآخرين فلا يكون الإنسان عالة على غيره وهو قادر على إعالة نفسه ومَن هو مسؤول عنهم، كما يحذر أشد التحذير من التهاون في مد يد العون إلى الآخرين بكل استطاعته إذا تحقّق حاجتهم إليه.

هكذا يعلّم التوحيد الموحّد تسليم روحه: تسليمها للواحد الأحد بتسليمها من عيوبها وآفاتها.

وتسليم الروح يقتضي تسليم الجسم. فالجسم حقل الروح، وهو من الروح كالخط من المعنى لا يصح ولا يقوم أحدهما إلا بالآخر. الروح لا تكتسب الخير أو الشر الا بالجسد. لذلك على الموحّد إلا يعمل على إصلاح الواحد دون الآخر، فإصلاحهما وتهذيبهما لا يقومان إلا معاً، والا وقع الإنسان في الوهم وبطل توحيده. من هنا وجب على الموحّد أن يعمل على سلامة جسده وتربية جوارحه كل جارحةٍ على فضيلتها، فلا يجعل جارحة تقوم بما لم توجد من أجله، فإذا استُعمِلت اليد مثلاً للتعدّي تكون قد خانت سبب وجودها، فإذا قامت الجوارح، وهي اللسان والعين والأذن واليد والرجل والبطن والفرج، بفضائلها أعانت الروح على التحقق بالواحد الأحد، وكانت آلةً لها صالحة وحقلاً فاضلاً.

أما اللسان، فكما قال السيد الأمير التنوخي. فيجب على المرء أن يجنّبه الكذب. والكذب. كما يقول، نوعان: الأول هو إنكار الواحد الأحد وأنه بكل شيء محيط، وإنكار أمره وإرادته ومشيئته وكلمته، فالصدق يقوم عل صدق السريرة وهو أن يصالح المرءُ نفسه ويحقق الطمأنينة. إنه إذاً صدق يتعلق بحقيقة وجود الإنسان. من هنا كان صدق اللسان نتيجة لصدق السريرة حتمية. النوع الثاني من الكذب هو أن يتكلم الإنسان عن نفسه وعن غيره بما لا يجري في معاملات الدنيا والدين، وأن يخبر عن الشيء بخلاف ما هو، وأن لا يحفظ لسانه من الزور والبهتان والغيبة والنميمة والهزل والسفه والهذر والهذيان والاستهزاء والمساخر والشتم والفواحش. صدق اللسان يقتضي أن يحفظ المرء لسانه من الثناء على النفس وأن يحفظه

من الحلف إلاّ لضرورة توجب، ويحفظه من المماراة والمخاصمة، وأن يستعمل لسانه في عبادة الله وتسبيحه وتمجيده وتقدسيه، وأن يُجريَه على الصدق والنطق بالحق دائماً، وأن يرشد به من علم صلاحه، وأن يديم به حمد الله وشكره، وأن يسأل به العلماء عن أمر دينه ودنياه وعن الحلال والحرام والشبهات، وأن ينصح به إخوانه، وأن يديم به المذاكرة، وأن يذكر به إحسان من أحسن، وأن يعترف بالنقص والعجز، ويجنب لسانه الغرور.

أما العين فعليه أن يستعملها في النظر بالاعتبار في حكمة الله وقدرته ويهتدي بها في الظلمات ويعتبر بها؛ فما من موجود إلا وفيه عبرة لمن يعتبر، وأن يصون عينه من النظر إلى خيانة وألاّ يمكّنها من إمعان النظر إلا إلى الشيء الذي يوجد الله المرءَ له فلا ينظر إلى محرّم من المحرمات، ولا ينظر إلى أحد باستحقار واستهزاء أو بمقتة وبغضة، وألا يتمادى المرء مع المخالفين والأشرار ولا يماشيهم في تصرفهم الخاطئ، وألا ينظر الموحّد إلى نفسه أنه آمنٌ من ضلال يصيبه، بل يكون دائم الحذر من المعاصي، وعلى الموحّد أن يعوّد عينه على مواصلة السعي إلى المعرفة الحق والمحبة الحق. وبالجملة ألا يجري نظره إلا فيما يرضي الله.

أما الأذن فعلى الموحّد أن يستعملها في سماع حكمة الله والإصغاء إليها والإنصات لوعي الحق والصدق. فالأذن، كما يقول السيد الأمير، هي القُمع الذي تتسرب منه المسموعات إلى القلب، فاحذر أن تملأه بشيء يكدّر عليك قلبك. ثم يقول فاجعل عقلك فاصلاً بين قلبك وأذنك. وعلى المرء أن ينزّه سمعه عن الإصغاء إلى شيء لا يطابق الحق.

أما اليد فعلى الموحّد أن يحفظها من تناول الحرام ويردعها عن أن يؤذي بها أحداً من الخلق أو أن يخون بها أمانة أو أن يكتب بها ما لا يجوز النطق به. فالقلم، كما يقول، أحد اللسانين فأحفظه ممّا يجب حفظ اللسان منه؛ وعلى الموحّد أن يستعمل يده في مساعدة إخوانه وتعليمهم صنعة فاضلة، بخاصة الكتابة والقراءة بغية استزادة العلم. فطلب العلم فريضة على كل مؤمن ومؤمنة. على ألا يكون العلم للمباهاة والمفاخرة بل للمعرفة الحق.

أما الرجْل فعلى الموحّد أن يجنّبها السعي في غير مرضاة الله، وعليه أن يستعملها في المنافع العامة ومؤاساة الأخوان وتلبية حاجاتهم، وأن يحفظها من السير إلى حرام والسعي إلى باب سلطان. فالتواضع للغني الصالح لأجل غناه حرام فما ظنك بالتواضع للغني الظالم. وعلى الموحّد أن يستعمل رجله في زيارة إخوانه في أعراسهم ونفاسهم وجنائزهم. وعلى الموحّد أن يعوّد رجله المشي تواضعاً ورياضة. وعلى الموحّد ألا يمشي في قضاء حاجة ظالم.

أما البطن فعلى الموحّد أن يحفظه من الحرام والشبهة، وعليه أن يفرغ الجهد في طلب الحلال. هنا نرى كيف يربط التوحيد الظاهرَ والباطن بعضهما ببعض، فتسليم الباطن يفترض تسليم الظاهر إذ التوحيد مبني على هذا الوجود الكلّي، والوجود الكلّي توازُنٌ بين عناصره فلا تفريق في الوجود الواحد. من هنا كانت صحة البدن تؤثر في صحة الروح. ومن هنا الضرورة القصوى في طلب الحلال ونفي الحرام والشبهة لبناءٍ صحيّ سليم للإنسان. فأكل الحرام والشبهات يجعل الإنسان يستسهل الظلم ويستسيغ التعدي ويستهويه التضاد والأنانية والاستقواء، فيعتاد على اللامبالاة

ويطغى عليه الغرور وتستبد به الأهواء وتستعبده الشهوات وتقوده إلى الإضرار بجسده وروحه وعقله معاً، وذلك بارتكابه الظلم في سبيل نزوة طارئة تنحرف به عن قيَمه الإنسانية وتبعده عن الحق وتحجبه عن رؤية الخير وتُعميه عن الجمال. وجملة القول هي أن كلّ ما يضر بالجسد أو يفسده يعوق الروح عن تحقيق غايتها وعن تقدمها في طريق المعرفة. من هنا وجب على الموحّد أن يتجنب ما يضر بسلامة جسده وعقله، فلا يُفرِط في الطعام والشراب ولا يفرِّط فيهما فينحرف عن غايتهما، ولا يتعاطى المسكرات والمهَيجات والمخدِّرات أو يخوض في اللذات الآنية التي تعوقه عن غايته في الوجود وتلقيه في عدمية تمنعه عن الغاية الحق، وتلهيه عن قيامه إنساناً، وتجرّه إلى دورانه حول «أناه»، وتقوده إلى أن يألف الباطل، والى أن يبتعد عن ناسوتيته، ويغرق في بهيميَّةِ بشريّته، فيهون عليه أذى الآخرين وإلحاق الظلم بهم.

أما الفرْج فيجب حفظه كل الحفظ ليؤدي كماله ويحقّق الهدف من وجوده. فإذا ما ضبط الإنسان شهوة الفرج فلم يستعملها إلا لتحقيق الغاية من وجودها في الإنسان الذي هو غاية الموجودات وأشرفها لِما تفرد به من إمكان تحقيق الصورة الإلهية في النسبية الوجودية، أي في تحقيق الخلق في الحق، استطاع هذا الإنسان، بما أوتي من عقل ومحبة، أن يمهّد الطريق أمامه لتحقيق غايته من الوجود. وذلك بتحقيق حريته فلا يجعل شهواته وعواطفه تستعبده وتكون عائقاً في طريق معرفته للحق ومحبته الإلهية المطهِّرة له من أناواته التي ترميه في العدمية القائمة على الحياة في الكثرة والفوضى والمخالفة والتضاد، والتي تبعده عن طبيعته الناسوتية الإلهية وتسقطه في مهاوي البهيمية وتحرمه من

حريته الحق وتجعله عبداً لشهواته التي تحجبه عن المعرفة وبلوغ حقيقته من حيث هو إنسان، إذ على المرء أن لا يأنس بشهواته، فيمنعه ذاك عن أن يأنس بالله. من هنا تشديد التوحيد على حفظ الفرج من كل ما يعوق الغاية من وجوده ومن الظلم والتعدي على قيم الإنسان العقلية والقلبية وتذوُّقِه العرفاني. فإذا حصل للمرء ذلك صحت معرفته بالغاية من الزواج. لذلك وجبتْ على الزوجين خمسة شروط، شرطان منها قبل الاتصال وثلاثة بعده. أما الشرطان فالأول أن يكون الزوجان موحدّين صادقين، والآخر أن يتحققا الرضى بعضهما ببعض. أما الثلاثة بعد الاتصال فالأول تسليم كل من الزوجين نفسه إلى الآخر والرّضى به من غير إجبار أو قهر، والثاني المساواة بالنفس في كل شيء من دين ودنيا، والثالث النصفة من جميع ما في اليد من الدنيا. أما فعل الزواج مع عطلان أحد الشروط الخمسة المذكورة فهو مخالفة لِمَرسوم الحق وشرع التوحيد.

كذلك على الموحّد أن يبتعد كلّياً عن اتخاذ الشهوة غاية، والفوضى سيدّاً، ويجعلهما منطلقاً لحياته ومنهجاً؛ فإذا هو مستغرق في شقاءٍ يحرفه عن طريق السعادة الحق، ويرميه في الآنية، ويلقيه في الفرق، وإذا هو يعيش في حيرة روحية يحاول تجاهلها بالتلهي بتفاصيل العيش وتصاريف الزمان. وإذ أحب الله عباده أحاطهم برحمته، فهداهم بما أرسله إليهم أمراً ونهياً يعينهم على امتثال الحق ويرفع عنهم مشقة الغلط وتخبُّط العقول بالأهواء والشهوات والرغائب.

وهكذا فالإنسان، يقول الموحّدون، وحدة ذات وجهين، هما الروح والجسم، كما المعنى والخط وجهان، والجوهر

والحقل، والحقيقة والمظهر. وهذان الوجهان متكاملان لا يتحقق الواحد منهما إلا بالآخر.

وكما على الموحّد أن يحرص على تسليم روحه وجسمه كذلك عليه أن يحرص على تسليم ماله من الحرام والشبهة. فلا يكون مصدر هذا المال أي ظلم أو استغلال للآخرين. فمَن تهاون في مصدر ماله تهاون في نفسه وكان لا يأبه بالظلم ولا يقيم أي وزن للعدل أو للحق أو للمحبة في معناها الأصيل. أمّا إذا اضطرّ الإنسان إلى الحرام والشبهة فيأخذ منهما مجبراً دون رغبة. فالمجبر لا مثاب لا معاقب.

وتسليم المال، كتسليم الروح والجسم، هو، بدايةً، جعلُ المال سالماً من أن يكون وسيلة يتوسل بها المرء لاقتراف الظلم والشر والإثم. وتسليم المال، إلى ذلك، هو أن تجعلَه يحقق غايته الحقيقية في الوجود، أي يحقق فضيلته، أي يحقّق ما وجد من أجله، وهو كمالهُ الأخص به.

وتحقيق المال لفضيلته هو أن يبذله صاحبه لغرض خيّر، فلا يكون المال غاية في حد ذاته يُجمَع ويُمنَع، بل يكون وسيلة يتوسل بها صاحب المال إلى تحقيق النفع والعدالة والحق لنفسه ولعائلته ولأخيه الإنسان ولمجتمعه بكليته. والتوحيد لا يدعو إلى الزهد في المال بمعنى أن يرفض الموحّد اقتناءه رغبة عن الدنيا، إذ الدنيا يجب أن تكون لدى الموحّد وسيلة تخوّله فعل الخير علماً وعملاً وأن تكون دافعاً له لاكتساب المعرفة وبذلها وتحقيق الحق في النفس وفي الآخرين. فإذا اتُّخِذت الدنيا وسيلة لذلك كان العمل بها فضيلة. إذ العمل في الدنيا لم يوجد إلا لتحقيق هذه الغاية. فإذا رفض المرء تحقيق غاية العمل في الدنيا هذه وآثر الانكفاء عنها

كان كمن استغرق فيها وشغل بها. فالزهد، كما قال أحد الصالحين، ليس ألا تملك شيئاً بل الزهد ألا يملكك شيء. فإذا رفضت الدنيا مَلَكَك رفضُها، وإذا شغلتك ملكك اشتغالك بها وأودت بك إليها. إصرارُك على الفقر يجعلك عالة على الناس. وذلك ضرب من استغلال الآخرين، كما يمنعك معونة غيرك إذا ما احتاجوا إليك، واتخاذُك المال غاية يصرفك عن اتخاذه وسيلة. والأمران كلاهما تخلٍّ عن الفضيلة إذ هما تخلٍّ عن دور طبيعة الإنسان وغايته في الوجود.

وما غاية الإنسان؟ يقول تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾[1]. بيد أن عبادة الله عند الموحّدين لا تكون فقط بالقيام بالعبادات التكليفية والابتهالات والأدعية. هذه كلها واجبة على الموحّد إقامتُها شرط أن تكون صادرة عن إخلاص القلب للمعبود، بل لا تصح إن لم تقترن بالعمل الصالح الذي يؤدّي إلى نفع الآخرين وإعانتهم على تحقيق غايتهم في الوجود، أي لا تصح إن لم تكن صادرة عن عبادة القلب. فعبادة اللسان غفلة، كما يقول الموحّدون، ما لم تكن تعبيراً عن القلب، وبهذا المعنى قال الحلاّج مخاطباً الله:

لَأنتَ المولِّهُ لي لا الذِكْرُ ولَّهني
حاشا لقلبيَ أن يعلو به ذكري
الذكرُ واسطةٌ تُخفيك عن نظري
إذا توشّحه من خاطري فكري[2]

---

(١) سورة الذاريات (٥١): ٥٦.

(٢) الحلاج، **ديوان الحلاج**، تحقيق كامل مصطفى الشيبي، ص: ٥٠، راجع أيضاً **ديوان الحلاج**، تحقيق عبده وازن، ص: ١٢١، كذلك راجع كتابنا، =

فالذكر إن لم يتجاوز مفعولُه الحسيات والعقليات يتحول حاجزاً بين العابد والمعبود، فيغفل العابد ويتلهى بالعبادة، كما يُلهي جمالُ واسطة العِقد الناظرَ ويصرفه عن جمال المتوشح بالعقد. وقد سأل سفيان الثوري ذا النون المصري عن الذكر فقال: «الذكر هو غيبة الذاكر عن الذكر»[1]. وهو يعني بذلك أنه ما لم يغب الذاكر عن الذكر فذكره غفلة، إذ أن اللسان في العبادة يتكلم إما من ذاكرة صاحبه وإما من قلبه، فإذا تكلم مما حفظته الذاكرة، غفل صاحبه عن قلبه، وإذا تكلم من قلبه طفح القلب على اللسان.

من هنا كان على الموحّد أن يعمل على سلامة قلبه لتسلم جوارحه ويسلمَ كل ما يتعلق به من مال وولد وغير ذلك من الرزق. أي على الموحّد أن يهتم بصلاح دنياه، لا بتركها يعبث بها العابثون ويعيثون بها فساداً، بل على الموحّد أن يجهد في إصلاحها وتقويمها والعمل فيها على سيادة العدل والحق والخير والمساهمة في الحضارة الحقيقية بالعلم والعمل الصالح والإخلاص والثبات. فالكون، كما سبق القول، هو إبداع الله، فعلى الموحّد أن يعمل على الحفاظ على جماله وعلى محاربة كل تشويه له، وذلك بإحقاقه الحق ونشره الخير وإشاعته الجمال الخالي من زخرف الأوشحة والمظاهر والبهرج. وهكذا لا تصح العبادة إن لم تقترن بصفو قلب العابد وصحة علمه وصالح عمله وثباته على التوحيد. ذلك ما يؤدي إلى نفع الفرد والمجتمع وصلاحهما. والمال، كما العلم والعمل والروح والجسد، من

= **الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون**، ص: ٨٥ (الطبعة الأولى)، ص ١٢٥ (الطبعة الثانية).

(١) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص: ٢٢٤.

الوسائل لتحقيق غاية الإنسان إذا ما استُعمِل هذا المال بالحق والى الحق، فيكون بذلك ديناً وديانة وعبادة.

من هنا كان على الموحّد أن يهتم كل الاهتمام بصلاح مصدر ماله وصلاح غاية ماله معاً، فشرف الغاية من شرف الوسيلة، وشرف الوسيلة من شرف مصدرها، وشرف مصدرها من شرف المسلك إليها. فإذا كان مصدر المال مشبوهاً أو حراماً أو ظالماً ورضي المرء به يكون رضي بالشبهة والحرام والظلم. ومن يرضَ بالشبهة والحرام والظلم لا يتورع من تسويغ هذه المفاسد وإباحتها واقترافها، فيفسد النظام ويفسد بفساده الفرد والمجتمع كلاهما. إلا إذا كان المرء مكرَهاً على شيء من هذا حقاً، ولا يجد بديلاً عنه، فيعمله على مضض دون استحسانه إياه، ودون مخادعته نفسَه وتسويغه له بمختلف المسوِّغات.

سلامة المال إذاً من سلامة الروح وسلامة الجسم؛ ولا يصح التوحيد إلا بهذه السلامة، وبذلك يحصل التسليم للواحد الأحد، وإلا كان تسليماً «للأنا» التي تتجسد بالمنفعة الشخصية الآنية، إذ تكون «الأنا» هي الغاية فتستبيح كل الوسائل، وتختلط الوسيلة بالغاية، فتسود الفوضى ويعم الفساد، أو قل «نظام» الفوضى و«نظام» الفساد..

والمال في مسلك التوحيد كالعلم، لا يُبذَل لغير مستحِقّه وإلا أضر بالمبذول له والباذل كليهما، وذهب المال إلى موقع السوء. أما المستحق فيُبذَل له المال دون أن يحوجه الباذل إلى السؤال. قال السيد الأمير جمال الدين عبد الله إن صاحب المال في ماله كصاحب العلم في علمه. فكما أنه على صاحب العلم أن

يبادر المستفيد المستحق ولا ينتظر أن يَطلب العلمَ منه، كذلك على صاحب المال أن يبادر المفتقِرَ إلى المال ولا ينتظر منه السؤال، بعد التأكد من صلاحه، بل إذا كان الباذل ميسوراً فعليه ألا يُحوج المستحق إلى غيره، شرط ألا تكون حاجته لسد فضول، وإلا لم يحقق المالُ المبذول فضيلته. وكما ينطبق ذلك على المبذول له كذلك ينطبق على الباذل صاحب المال. فبذل المال لفضول أو لاستقواء أو لطمع أو لظلم محرَّم في مسلك التوحيد كل التحريم. كذلك يحرَّم أشد التحريم أن يستغلَّ المرء غيرُ المحتاج أخاه ويقبل معونته. هذا هو التعاون الذي ذكره تعالى في قوله: ﴿وتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾[1]. وقد روى السيد الأمير التنوخي عن أحد الفضلاء قوله إنه ينبغي لصاحب المال وصاحب العلم أن يتعاونا فيقوّي الواحد منهما الآخر، فصاحب العلم يقوّي صاحب المال بعلمه، وصاحب المال يقوي صاحب العلم بماله. أما الذي رُزق العلم والمال كليهما فعليه أن يضم إليه من حُرم المال والعلم، فيقوّيه بهما. ألا ترى أن أعضاء الجسم الواحد تقوّي بعضها بعضاً ليبقى الجسم كلّه قوياً؟ فكما أنه على العالم أن يبادر المستفيدين بعلمه بلا سؤال منهم كذلك على صاحب المال أن يُجري ماله على إخوانه بلا سؤال منهم. هكذا يشدد التوحيد على بذل المال الخيّر وإشاعة الرفق وتقوية الاقتصاد في المجتمع لا أن يُتخذ وسيلة للمصالح الخاصة بعيداً عن روح الفريق ووسيلة لتقوية «الأنا» في النفوس وتشجيع البطر وتسويد الفردية والتميز. فمحاربة «الأنا» إنما تكون بالتعاضد والتضافر وإحلال روح الفريق.

---

(١) سورة المائدة (٥): ٢.

ذلك ما يقتضيه التوحيد. فالتوحيد الحق ليس عملاً فردياً؛ فالله، كما ذُكر أعلاه، ليس له ذاتية معينة لتتم صلة الأفراد به كلٌ على حدة، والتوحيد ليس امتيازاً فردياً يحظى به بعضهم دون بعض وفقاً لأنانية يتقرب بها الأفراد، وهو ليس قائماً على ترف نظري أو على عمل نفعي. التوحيد هو علم وعمل يعبّران عن حبٍ لله أصيل، وعن إخلاص صادقٍ إلى الله الذي لا غيرية له ولا حد. والإخلاصُ لله الذي لا غيرية له ولا حد لا يتحقق إلا بالإخلاص من الثنائية، من «الأنا» التي هي الغيرية الواهمة والحدُّ المُضِلّ، والتي هي إذاً ظلم للنفس وظلم للآخر وظلم لحقيقة الوجود، أي ظلم للمجتمع الإنساني والمجتمع الكوني معاً. من هنا نرى الاختلاف بين علاقة الفَرْق المُضلّة وعلاقة الجمع الحقيقية. علاقة الإنسان الفرد بإله ذي ذاتية هي علاقة فردية فَرْقيّة، وعلاقةُ الإنسان الكلي بالله الواحد الأحد المنزه عن الذاتية والإزائية والثنائية والعددية هي علاقة ناسوتية جَمْعية.

ذلك هو معنى ناسوتية الإنسان: كمال الإنسان ليس بفرقه إذاً، بل بجمعه، أي بكونه عضواً عاملاً في «جسم معنوي» هو الناس، بل بجمع جمعه، أي بتوجيهه ناسوتيتَه هذه إلى حقيقتها الإلهية، فتفنى بالكلية عما ليس لاهوتياً فيها. من هنا كلمة الناسوتية التي لا تفترق بحقيقتها عن اللاهوتية، كما يقول مسلك التوحيد.

تلك الناسوتية تجعل الموحّد لا يهتم بسلامة روحه وجسمه وماله وحسب، بل تجعله يدرك أن سلامة روحه وجسمه وماله لا تتحقّق فعلاً إلا بقيامه برسالته الناسوتية بوجهها الكامل، أي

بتجاوزه ذاته وما يملكه إلى غيره، أي إلى مَن كان هو سبباً مباشراً لوجوده على قيد الحياة، إلى ولده. إذاً سلامة الروح والجسم والمال لا تتحقّق إلا بسلامة الولد من العيوب والآفات والمفاسد. بتسليم الولد إذاً يكون الموحّد سائراً في مسلك الناسوتية السليم.

من هنا كانت تربية الولد تربيةً سليمة هي من صلب عقيدة التوحيد. ذلك أن تربية الوالدين لولدهما على الفضائل هي بالحقيقة مرتبطة ارتباطاً عضوياً بالمعنى الحقيقي التوحيدي للأب والأم، وبالتالي بالمعنى الحقيقي التوحيدي للولد ثمرة هذا التفاعل الروحي «المتمظهر» بالتفاعل الطبيعي بين المرأة والرجل.

رأينا أن التوحيد يقول بأن المعنى لا يتحقق إلا «بتمظهره» بالخط، فالمعنى دون الخط لا وجود له بالحقيقة، ويكون من هذا القبيل وهماً ليس إلا، كما أن الخط دون المعنى لا يحقّق كونه خطاً، فهو من هذا القبيل غير حقيقي أيضاً. المعنى دون الخط إمكانٌ لا يتحقق إلا بتفاعله مع الخط. والخط دون المعنى إمكان لا يتحقق خطاً إلا بتفاعله مع المعنى. بكلام آخر المعنى إمكانٌ صورتُه أي تحقُّقه بالفعل هو الخط، والخط إمكانٌ صورته أي تحقُّقه بالفعل هو المعنى. توحيد الهيولي (أي الإمكان) والصورة (أي التحقُّقُ بالفعل) هو ما تقول به عقيدة التوحيد. أما ثمرة هذا التفاعل فهي الكلمة.

ذلك ينطبق، في عقيدة التوحيد على المفيد والمستفيد. فالمفيد لا يتحقق مفيداً إلا بتفاعله مع المستفيد، والمستفيد لا يتحقّق مستفيداً إلا بتفاعله مع المفيد. المفيد إمكانٌ صورتُه، أي

تحقّقه بالفعل، هو المستفيد، والمستفيد إمكانُ صورته، أي تحقّقه بالفعل، هو المفيد. أما ثمرة هذا التفاعل بين المفيد والمستفيد فهي العلم. والعلم بدوره يحتاج إلى مفيد يعطيه وإلى مستفيد يأخذه، فيتفاعل العطاء والأخذ ليثمرا معرفةً، وهكذا دواليك.

مَثَلُ المفيد والمستفيد، كمثل المعنى والخط، وهما، أي المفيد والمستفيد كمثَل الزوج والزوجة. فالزوج لا يحقِّق ذكورته إلا بتفاعله مع الزوجة، والزوجة لا تحقّق أنوثتها إلا بتفاعلها مع الزوج. أما ثمرة هذا التفاعل فهو الولد الذي يصبح فيما بعد زوجاً يحقق ذكورته بتفاعله مع زوجةٍ تحقّق أنوثتها بتفاعلها مع زوجها والعكس بالعكس، وهكذا دواليك.

من هنا شبَّهت فرقة التوحيد المفيدَ بالرجل الذي يعطي، والمستفيدَ بالأنثى التي تُعطَى. فأيهما كان المفيد فهو بمثابة الرجل، وأيهما كان المستفيد فهو بمثابة الأنثى، بغضّ النظر عن الجنس الطبيعي للمفيد أو للمستفيد أكان رجلاً من حيث الطبيعة أم كان أنثى.

وفي حقيقة الأمر كل مفيد هو مستفيد، أي كل رجل طبيعي، من حيث هو مستفيد، هو أنثى بالحقيقة. وكل أنثى طبيعية، من حيث هي مفيدٌ، هي رجل بالحقيقة. فلا ذكورة دينية دون أن تكون من قبل أنوثة دينية، بل لا ذكورة إلا وهي أنوثةٌ بالنسبة إلى المفيد. أما المفيد الأكبر الذي لا تقع عليه صفة الاستفادة فهو الله الذي يتنزه عن الذكورة وعن الأنوثة.

وبالحقيقة إن الموحّد الحق هو الذي يسعى لتحقيق أنثوية الاستفادة وتقبُّل التأييد من معلِّمه والانفعال المعرفي بمفيده، وفي ذلك يقول محيي الدين ابن عربي:

بِنّ ا بِن اثُـلِ ـم افـيــن ابِ وِلّ ده

فلنحمَدِ اللهَ ما في الكون من رجُلِ

إن للرجال للذين للعُرفُ عَيَّنَهُمْ

هُمُ الإناثُ وهمْ نفسي وهم أملي[1]

من هنا كان على المفيد، وهو بمثابة الرجل بالإضافة إلى المستفيد منه وبمثابة الأنثى بالإضافة إلى مفيده، أن يكفَل المستفيد، وهو بمثابة الأنثى، ويكلأه بعنايته وتعليمه. من هذا المنطلق يفهم الموحّدون كونَ الرجال قوّامين على النساء. ومن هذا المنطلق نفسه كان على المستفيد، وهو بمثابة الأنثى، أن يتعهد ما يعطيه المفيد من علم، ويغذّيه ويكلأه بعنايته إلى أن يصبح خلقاً آخر، فيأخذ المفيد والمستفيد كلاهما بتربيته وتنميته، فيبلغا بذلك كماليهما ويحققا فضيلتيهما.

وبعضُ ما ينطبق على الزوج والزوجة المعنويَّين ينطبق على الزوج والزوجة الطبيعيَّين. فالولد امتدادٌ لأبويه وبالتالي أمانة لديهما ووديعة. عليهما تعهّدُه وتربيته وتغذيته وتنميته روحياً وعقلياً ونفسياً وخلقياً وجسدياً واجتماعياً، وعلى الولد تقبُّل تعاليمهما والوثوق بهما وتهيُّبهما وطاعتهما. فتربية الوالدَين للولد وتسليمه من الشرور والمفاسد والعيوب والآفات والمعاصي مكمِّلان لتسليم كلٍّ من الوالدَين لروحه وجسمه وماله؛ بل لا يصح هذا التسليم ولا يتحقق إلا بتسليمهما الولدَ روحاً وجسماً ومالاً.

وعلى الوالدين الموحّدين أن يعاملا ولدهما، ذكراً كان أم

---

(١) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، المجلد ٨، الباب ٥٦٠، ص: ٢٣٤.

أنثى، في تسليمه كما يعاملان نفسيهما، بل عليهما أن يتخذا مما وقعا فيه من خطأٍ في حياتهما درساً في تربيتهما لولدهما.

وعليهما أن يُحيطا الولد بالمحبة وأن يرسّخاها فيه وأن يعاملاه بالتفهم والرحمة والرعاية ولا يتعجّلا عليه الأمور، بل عليهما أن يدرّجاه على الحق والعدل والتوحيد تدريجاً، ويعوّداه على الصدق سريرةً ولساناً، مع نفسه ومع الآخرين، ويوفّرا لروحه وعقله وقلبه وجسده النماء، فلا يستعملا معه القسر ولا التهاون، إلاّ عند مقتضاهما ولا القسوة ولا الليونة إلا في موضعهما، من دون أن يهملا تربيته ومراقبته وتعليمه قيد شعرة. وقد أوصى السيد الأمير فيما أوصى به تعليم الولد القرآن والحديث وحكايات الأبرار والصالحين، كما أوصى بأن يعرَّف عظمة تحريم الكبائر كالقتل والزنا.

وعليهما أن يأخذا مقتضى الزمان بعين الاهتمام دون التهاون بأصول الدين علماً وعملاً وفي آداب الدين وأخلاقه ومعاملاته.

وعلى الوالدين أن يهتما بالولد من حيث هو كلٌّ متكامل، فلا يهتما بوجه منه على حساب وجه: بحياته مجملةً، وذلك بأن يكونا له نِعم النموذج ويكونا له خير مثَل للحكمة والشجاعة والعفة والعدالة، وبروحه، وذلك بتربيتها على الدين الصحيح وتطبيعها بالخصال التوحيدية، وبعقله، وذلك بتأمين العلم والمعرفة والتفكير الصحيح الخالي من الخرافات، وبقلبه، وذلك بتغذيته بالمحبة والأخلاق القويمة، وبجسده، وذلك بالسهر على صحته وعافيته وبتغذيته بحلال الغذاء وتجنيبه الحرام. فالحرام مَضَرَّة بالمرء كبيرة تصيب منه الروح والجسد كليهما. إذ الجسد آلة الروح لا تقوم إلاّ به: تفسد بفساده ويفسد بفسادها وتصلح

بصلاحه ويصلح بصلاحها. فإذا استهانت الروح بالعدل واستحلت الظلم أثّرت في الجسد وأصابه الخلل وعاث به الفساد.

وعلى الوالدين أن يحرصا على تربية ولدهما على التوازن في طباعه، فلا تغلب حرارة عقله على برودة حلمه فيؤدي به ذلك إلى المعصية، ولا تغلب برودة حلمه على حرارة عقله فيؤدي به ذلك إلى الجهل، ولا تغلب قوة نور المعرفة على سكون تواضعه فيؤدي به ذلك إلى الظلمة، ولا يغلب سكون تواضعه على قوة النور فيؤدي به ذلك إلى الاستكبار ولا يستعيض عن ليونة الخُلق بالمعاندة والاغترار فيعند عن طريق الصواب ويصاب بالحيرة والالتباس.

فإذا سلّم الوالدان ولدهما من هذه الآفات سلّماه إلى الحق، وقاما بما فرض عليهما من واجب الأمانة والتعليم والتربية الذي يقوده إلى التوحيد، إن كان في جوهره متقبّلاً له.

ولا يقتصر التسليم على تسليم الروح والجسم والمال والولد، بل على الموحّد، رجلاً كان أم امرأة، أن يسلِّم أمور دنياه كلها من الباطل فيسلّمها إلى الحق سبحانه. وأمور دنياه هذه تشمل كل ما يمكله، إذ كل ما يملكه هو بالحقيقة مؤتمن عليه. عليه إذاً أن يحفظ الأمانة ويعلم أن العدل يقضي بألا يتصرف في هذا المُلك كما يشاء هواه، بل كما يشاء الحق والعدل. والحق والعدل يقضيان بأن يسلِّمه إلى مالكه الحقيقي الواحد الأحد، وبأن يكون هو مؤتمناً عليه يصرفه للحق وبالحق، وذلك بأن يكون المرء مراقباً لله على الدوام سالكاً سبيل هاديه عديم الاختيار لنفسه في جميع ما يملكه، كما يقول السيد الأمير. وهذا لا يناقض

مفهوم الحرية الذي يقول به مسلك التوحيد. ذلك لأن الحرية لا تناقض الطاعة لله. فطاعة الله إنما هي اتِّباع الحق، أي تحقيق المرء لكماله، وكمالُه هو حرّيته. وهذه الحرية لا تعني حريّة الاختيار، إذ حرية الاختيار ليست تحقيقاً لكمال الإنسان إذ هي قدرته على الاختيار، والقدرة على الاختيار لا توصل بالضرورة إلى اتِّباع الحق، ذلك إنها قد تكون خاضعةً «للأنا». الحرية الحق هي أن تجعل سعيك إلى الحق خصلة فيك وملكة فلا تقوم به لمنفعة أنانية بل لأنه تحقيق لإنسانيتك ولدورك في الحياة. أما إذا كان نتيجة لحرية اختيارك فلا يكون حتمياً وبالتالي لا يكون نتيجة يقينك به.

تحقيق الإنسان لكماله يقتضي إذاً أن يكون طائعاً أي متبعاً أمراً واحداً هو التوحيد لا مختاراً بين أمرين. على الموحّد إذاً أن يحذر من أن يصبح ما يملكه مالكاً له فيفقد حريته التي تقوم على أنه عبد لله وحده. أما أن يكون عبداً لغيره فيعني أنه اتخذ إلهاً عوضاً عنه سبحانه فسقط في دوامة الوهم واتخذ إلهه هواه. إذاً كمال الحرية هي العبودية لله لا العبودية للهوى. وقد حذّر القرآن ممن اتخذ إلهه هواه بقوله: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاه وأَضَلَّه اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ علَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَّهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ أَفَلا تَذَكَّرُونَ﴾[1]. تلك هي ألوهية «الأنا» التي ترميه في فيفاء الكثرة الواهمة وتورده موارد العداوة والتضاد والبغضاء. أضاع حقيقته الناسوتية فحجبته عن نورها به وأضلّته وختمت على سمعه وقلبه وجعلت على بصره غشاوةً فعاش في الحيرة والالتباس وأحاط به الشقاء يُسكره بلذات آنية لا

(١) سورة الجاثية (٤٥): ٢٣.

تلبث حتى يزيدها إلحاح أناواته المتضاربة بأناوات الآخرين لتُحيل المحبة شهواتٍ والسلامَ حروباً وتقاتلاً وسفكَ دماء.

التسليم إذاً هو غاية ما يصل إليه الموحّد في طريقه إلى التحقق بالواحد الأحد. هذه الطريق إنما يسلكها الموحّد الحق دون أن تكون طريقاً من نقطةٍ هي «الأنا» إلى نقطةٍ هي الله. فالله لا حد له ولا غير، والانطلاقُ من «الأنا» هو انطلاق من نسبية. وإذا انطلقتَ من نسبيةٍ بقيت في النسبية ففاتك التوحيد، إذ التوحيد هو التحقّق في الواحد الأحد الذي لا غير له تصل منه إليه. «الأنا» توصل إذاً إلى «الأنت». أما الله المنزه من محدودية «الأنا» و«الأنت» ومن كل مفهوم مضاف إلى غيره فلا تصل إليه إلا إذا أفنيت «الأنا» منك وكلَّ مفهوم نسبي آخر. سئل الحلاّج مرةً كيف الطريق إلى الله فقال: «الطريق بين اثنين وليس مع الله أحد»[1]. أراد بذلك أن الطريق هي بين طرفين أو حدّين نسبيّين أو نقطتين والله يتنزّه عن النسبية، لا غير له ولا حدّ ولا بُعد له ولا ذاتية، ولا إزائية له تصلها «بإلى».

الموحّد الحق هو إذاً الذي لا ينطلق من «الأنا»، أي لا ينطلق من الفرْق، أي لا ينطلق من وعي عقلٍ فرقٍ إلى توحيدِ جمع. وعيُه لعقله الطبيعي وإصراره على أنه الطريق الوحيدة هما وعيٌ لكونه مفروقاً. ومع أن عقله الطبيعي هذا هو ضروري له كل الضرورة إذ يجعله يعي مختلف المقامات ويعي الوسائل وكيفية

(١) ماسينيوس وكراوس (محققان)، **أخبار الحلاّج**، ص٧٥، راجع أيضاً كتابنا، **الحلاّج**، ص: ٦٦ (الطبعة الأولى)، ص:٨٦ (الطبعة الثانية)؛ راجع أيضاً ص: ٣٤ من هذا الكتاب.

تدبيرها ويطلعه على مختلف الأسباب والنتائج، فهو يجعله يعي ذاته على أنه مفروق عن غيره. العقل الطبيعي يجعل الموحّد يستوعب المحسوسات والمعقولات ويفهمها. حقل العقل الطبيعي هو البرهان المنطقي. إنه وسيلة إقناع واستيعاب وفهم. إنه وعي الأشياء المطروحة. والإنسان إذا اطّلع على الأشياء واستوعبها واقتنع بها وبرهن على صحتها وفهِمَها ولكنه وقف عندها كان عند المحسوسات والمعقولات واقفاً فخاض في قوانينها وأسرارها لتقوده هذه القوانين والأسرار إلى قوانين وأسرار أخرى فيتّسع مدى استيعابه ويعمق، ولكنه يبقى مقصّراً عن إدراك ما وراء ذلك من عرفانٍ ومحبة. سئل أبو الحسين ألنوري عن إدراك العقل الطبيعي لله فقال:

> كيف يدرك ذو أمد من لا أمَدَ له، أم كيف يدرك ذو عاهةٍ من لا عاهة له ولا آفة، أم كيف يكون مكيّفاً مَن كيّف الكيف، أم كيف يكون محيّثا من حيّث الحيث فسماه حيثاً، وكذلك أوّل الأوّل وأخّر الآخِر فسماه أوّلاً وآخِراً، فلولا أنّه أوّل الأول وأخّر الآخِر ما عُرف ما الأولية وما الآخرية[١].

وسئل مرّةً أخرى: «بما عرفت الله تعالى»؟ فقال: «بالله». قيل: «فما بال العقل»؟ قال: «العقل عاجزٌ لا يدلّ إلاّ على عاجزٍ مثله»[٢]. وفي المعنى نفسه قال الحلاّج:

---

(١) السرّاج، **اللمع**، ص: ٥٨.

(٢) المصدر نفسه، ص: ٦٣.

من رامه بالعقل مسترشداً
أسرحه في حيرة يلهو
قد شاب بالتلبيس أسراره
يقول في حيرته: هل هو؟[1]

أجل، العقل يحلّل ويُخضع الأشياء للمنطق. أما الله المطلق الذي لا حدّ له فلا يخضع للمنطق. المنطق مقياس للأشياء، والله مُعِلُّ علة علل الأشياء.

(١) الحلاّج، **ديوان الحلاّج** (تحقيق كامل مصطفى ألشيبي)، ص:٩٣؛ (تحقيق عبده وازن)، ص: ١٧٠؛ راجع أيضاً كتابنا، **الحلاّج**، ص:٨٤ (الطبعة الأولى)؛ ص:١٢٤ (الطبعة الثانية).

الفصل السادس

الرَّحمة والرَّحمانية والمحبَّة

مما تقدم نستطيع أن نستخلص أن العقل الطبيعي البشري ليس كافياً لأن يحقّق للإنسانِ المعرفة الحقَّ. فهو قد يوفّر له العلم ويجعله يقتنع بالبرهان ويستوعب ويستنبط ويفهم ويكتشف القوانين ويتدبر الأشياء، ولكنه لا يجعله يحب حباً حقاً. وإذا أحبّ الإنسان حباً حقاً فهو لا يحب بعقله الطبيعي هذا، فالحب الحق، لكي يتحقق، لا بد للإنسان من أن تتوفر له المعرفة الحق. فالحب انجذاب لله سبحانه لا اجتذاب له، وهو انسكاب في عزة جلاله وجماله لا اكتساب له. والمحبّ ينجذب إلى المحبوب انجذاباً وينسكب فيه انسكاباً، في حين أن العقل يكتسب المعلومات ويجتذبها إليه ليحللها ويعللها ويؤلف ما بينها. أما الحب فلا يعلل ولا يحلل بل يجمع. وإذا كان العقل الطبيعي يؤلف ما بين المعلومات فالحب يوحّد. والعقل الطبيعي، إلى ذلك، يحدّد الأشياء، أما الحبّ فيتجاوز الحدود وينطلق بالمحبّ إلى اللامحدود، أو قل ينطلق به إلى اللامحدود في المحدود. وهو بانطلاقه هذا يجعل المحبّ يلج في اللامحدود ويتّحد به، يحيا فيه، يتماهى، يصير مرآتَهُ لينعكس اللامحدود إياه ويتجلى. العقل الطبيعي يتحرك «إلى»، أما الحب فيتحرك «في» إلى أن يفنى في لقاء المحبوب. العقل الطبيعي يتوسل بالبرهان، أما الحب فيتوسل بالذوق. العقل الطبيعي يبقى محدوداً بذاته، يسلك طرقه المنطقية

البرهانية ويستعمل وسائله ويتتبع نتائجه، أما الحب فيتجاوز العقل الطبيعي إلى العقل المكتسَب ليتجاوزه ويخوض في العقل الأرفع، في ذلك الإبداع الأول، في نقطة بيكار المسار الدائري المنجذبة إلى نقطة المركز التي تضم الدائرة وتُتمّها وتضبط حركتها والتي لا بُعد لها ولا ذاتية، وبالتالي لا حد لها ولا صفة، ولا بداية لها ولا نهاية.

لذلك كان المحب الحق في انجذابه إلى المحبوب الإلهي لا يتجاوز حدّه، فلا ينجذب إلى الله سبحانه بأسرع مما يقدر عليه، وإلاّ أضاع اتجاهه وعرّض حركة انجذابه إلى الفوضى فانعدام التوازن فالسقوط. ذلك إن المحب الحق عليه أن يتحقّق من أن محبّته قائمة على الإخلاص، أي على إخلاص ذاته من كل أنانية، أي أن انجذابه إلى المحب الإلهي هو انجذابٌ إليه على الحقيقة لا إلى «أناه».

ويصعب على المحبّ، بل يختلط عليه الأمر في سعيه ذاك؛ هل هو منجذب في حبّه إلى «أناه»، أم هو منجذب حقيقةً إلى محبوبه، ذلك أنه حتى في انجذابه إلى أناه قد يخيَّل إليه أنه منجذب إلى المحبوب الإلهي، قد يخيّل إليه أنه مستغرق في محبوبه، يريد ما يريد، ويفعل ما يرضيه، ويُشغَل به، ويعيش بكلّيته له، يمثُل أمامه في حلّه وترحاله، في يقظته ونومه، وأنه يعبده ويذوب فيه، وأن لونه لون إنائه، وإرادته هي إرادته، وأنه يرى أنائيته بهويته، ينظر إلى ذاته بنوره، يُصعَق بحبه له، ولكنه في كل ذلك تبقى «أناه» ويبقى معه هواها، وهويّتُها وأنائيتها، وفرقُها عن سواها. أما المحبُ الحق فيستوجب تحرره من أناه، وإخلاصَهُ من اتّحادها مع سواها، حتى لا يعود حياً في الفرق،

متفرّداً في «السوى». عليه إذاً أن يطرح هذه الصفات فلا يتعجّل الاتحاد. وكيف يتّحد ولذاه ما زالت بصفاتها متحدة وبأنائيتها. انجذابُه إلى محبوبه الإلهي يجب أن يكون بلا علاقة. وكيف يكون مرتبطاً بعلاقةٍ ومحبوبه الإلهي لا ذاتية له ولا غيرية ولا حدّ له ولا شيئيّة ولا خارج له ولا آخرية. ذلك ما قصده أبو يزيد البسطامي عندما روى أبو موسى الديبلي أنه سمعه يقول: «رأيت رب العزّةِ في المنام، فقلت: كيف الطريق إليك. فقال: اترك نفسك وتعال»[1] وذلك ما قصده أيضاً إذ قيل له: «بماذا نلت ما نلت؟ قال بلا شيء»[2]، وذلك ما جعل جلال الدين الرومي يشبّه علاقة المحب بالمحبوب بعلاقة السمكة بالصياد. فيقول ما تعريبه:

الصيادون لا يسحبون السمك كلّه دفعةً واحدة.
عندما تكون الشوكة قد دخلت في حلق السمكة
يسحبونها قليلاً حتى يذهب دمُها وتغدو هزيلةً
وضعيفة؛ يتركونها ثانية، ثم يسحبونها ثانيةً،
حتى تغدو ضعيفةً تماماً.

ثم يقول:

عندما يقع مخلب العشق في حلق الإنسان،
يسحبه الحق تعالى بالتدريج حتى تخرج منه تلك
القوى والدماء الفاسدة شيئاً فشيئاً؛ ﴿والله يقبض
ويبسط﴾[3].

---

(١) السهلجي، **النور من كلمات أبي طيفور**، ص ٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٣) سورة البقرة (٢): ٢٤٥.

ثم يقول:

'لا إله إلا الله' إيمان العامة. أما إيمان الخاصة فهذا: 'لا هو إلاّ هو'[1].

لنعد الآن إلى نقطة البيكار. إنها تعقل الدائرة. هي من الله كالسمكة من الصياد، وهي من الدائرة كالصياد من السمكة غير أن هذه السمكة في التشبيه الأول ليست فيها أية قوى أو دماء فاسدة، فهي من بحرٍ هو نور محض لا فساد فيه ولا كدر. أما في التشبيه الآخر فإن الصياد يسحب سمكة الوجود قليلاً حتى يذهب ما فيها من قوىً ودماءٍ فاسدة في البحر، ثم يمحو البحر كل أثر لهذه المفاسد من الوجود. نقطة البيكار هذه هي أصل الدائرة وغايتها معاً. إنها إذاً تعقل ذاتها نقطة بيكارٍ، وتعقل الدائرة كلّها في دورانها المستمر حول نقطة المركز، وتعقل أنها نقطةُ بيكار غايتُها تحقيقُ فعل نقطة المركز فيها لا تحقيق كونها نقطةً ثابتةً قائمة بذاتها. إنها تنجذب إلى نقطة مركز الدائرة انجذابَ تحقُّقٍ بها وشوقٍ إليها ويقين إلى أنها بنقطة المركز تدور حولها، وبنقطة المركز تتحقّق، أي تعترف اعترافاً يقينيّاً أنها لا وجود لها ولا حقيقة إلاّ بنقطة المركز التي هي التأييد الإلهي. وهذا إقرار منها بالعجز عن قيامها بأي أمرٍ بذاتها لتحقيق ذاتها. وكيف لها أن تُحقّق ذاتها دائرةً من دون نقطةِ مركز تستمد منها حركتها، فتستمد منها دائرةُ الوجودِ كلُّها حركتها. ذلك أن نقطة المركز أي التأييد الإلهي هي محرِّكةُ نقطة البيكار. لذلك فنقطة البيكار بحركتها المستمدّة من نقطةِ المركز كوّنت دائرةَ الوجود. من هنا جاز القول إن الكون، أي دائرة الوجود، هو فعل نقطة البيكار التي

---

(١) جلال الدين الرومي، **كتاب فيه ما فيه**، ص ١٧٦.

بفعلها وحركتها، وبالتالي بعقلها لدائرةِ الوجود، كانت هي المكوِّنة بالتأييد الإلهي الذي هو نقطة المركز. وإذا كان هذا الوجود هو تجلّي الله، أي بدوُه و«تمظهرُه»، فإن نقطة البيكار هي أصل الوجود وإليها ينتهي. وهي، إلى ذلك، الدائرةُ وغايتُها معاً. نقطة البيكار هذه إنما تنجذب إلى نقطة مركز الدائرة انجذابَ تحقُّق بها وشوقٍ إليها وتضرُّع. فنقطة المركز، كما ذكرنا أعلاه[1]، إنما هي نقطة مركز الدائرة «بطبيعتها» الأصل، أي أن الدائرة، من حيث نقطة مركزها، هي موجودة وجوداً حتمياً. هي «عبارةُ» نقطة مركزها، أي هي «الإسقاطُ» الحتمي لنقطة المركز، مثَلُها من واضع نقطة مركزها كمثَل نور الشمس من الشمس. كما الشمس هي حقيقة نورها واضع نقطة المركز هو حقيقة الدائرة. سر واضع نقطة المركز هو إسقاطه للدائرة، إبداعه، إيجاده، وسرّ الدائرة هو كونها عبارة واضع نقطةِ المركز. الدائرةُ إذاً هي التجلّي الوجودي لواضع نقطة المركز. وهي تدور حول نقطة المركز دورانَ حب، حب العبارة لمعناها الحق أو حب نور الشمس للشمس. الحب هنا هو إذاً انجذاب الحق لتجلّيه، وانجذاب التجلّي للحق، وانجذاب سر نقطة المركز لسر الدائرة، وانجذاب سر الدائرة لسر نقطة المركز. الحب هنا هو هذا التسارر بين واضع نقطة المركز والدائرة، أو قل بين نقطة المركز وتجلّيه الوجودي عبر نقطة المركز التأييدية، بين الله المؤيِّد الفاعل المبدِع ودائرة الوجود المبدَعة، بين الله الذي لا بُعد له ولا ذاتية ودائرةِ الوجود التي هي «تمظهره» البُعدي وعبارته الحد وتجلّيه الوجودي.

(١) راجع ص: ٩١ من هذا الكتاب وما بعدها.

هذا هو انجذاب الشوق الذي به تنجذب نقطة البيكار إلى نقطة المركز وصاحبها. أما انجذاب التضرّع، فهو أن نقطة البيكار لا حركة لها ولا مسار بل لا وجود لها البتة إلا بصاحب نقطة المركز ومنه ومن أجله. من دون نقطة المركز لا تكون نقطةُ البيكار نقطةَ بيكار، ولا تكون حركتها حتمية، وإن هي تحركت فتكون حركتها في الهباء ويكون دورانُها انبساطَها «واتساعَها في الهباء، فإذا هي دائرة أضاعت مركزها، نقطيّتها، فهامت في فيفاء العدم.. تضعضع حدُّها وماع ... تتخبط في العدم»[1]. نقطة البيكار غير ذلك. نقطة البيكار، كما حركتُها الدائريةُ كلها، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بنقطة المركز. حركتها متكاونة مع نقطة المركز، «يشدّ مركزُها حدَّها فيتماسك فتدور الدائرة بتماسكه وتتسع ... تدور في الوجود ويدور فيها الوجود، فتُطوى الأكوان فيها أيّ طيّ»[2]. لا حول ولا قوة لنقطة البيكار إلا بحول صاحب نقطة المركز التأييدية وقوته، أي بتأييدها لنقطة البيكار، بل لا وجود لها إلا بنقطة المركز. واضع نقطة المركز هو أصلها وحقيقتها ونظامها وضابطها وضابط حركتها. طبيعة نقطة البيكار مستمدة من نقطة المركز التي تمدّها بالحركة. نقطة البيكار عاجزة بذاتها محتاجة إلى نقطة المركز في كل أمر: تكوينها وضبطها وحركتها و«رعايتها». نقطة المركز عالَمُها وحركتُها وحبّها وشوقها.

غير أن هذا «الشوق» إلى نقطة المركز وصاحبها ليس شوقَ واحد إلى واحد، وهذا الحب ليس حبّ المقابلِ لِمَن يقابله. فلا

---

(١) انظر كتابنا، **مرآة على جبل قاف**، ص: ١١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص: ١١٣.

اثنينية ولا إزائية في الحب الحق. بل هو كحبّ الظل لأصله وكشوق الصورة في المرآة إلى صاحب الصورة.

انجذاب نقطة البيكار الشوقي وتضرّعها هذا إلى نقطة المركز يفضيان إلى دوران نقطة البيكار المنتظم حول نقطة المركز، «فتعود نقطة البيكار إلى مبدإها وتكتمل الدائرة من حيث هي إبداع النقطة الأصلية المركزية التي بإيجادها حقّ الحقُّ» فوُجد هذا الوجود[1].

هذه الدائرة، التي هي هذا الوجود، هي عبارة صاحب نقطة المركز، كما ذكرنا أعلاه، هي حركة نقطة البيكار في مدارها حول نقطة المركز التي في حقيقتها، كما صاحبها، لا بُعد لها ولا ذاتية ولا صفة، والتي لا يفصلها عن عبارتها مكان ولا يفرقها زمان. وما المكان والزمان إلا حركة نقطة البيكار «الشوقية والتضرّعية» حول نقطة المركز. وما حركة نقطة البيكار هذه إلا هذا «التسارر» بين النقطتين. ولكن أي «بين»؟ ليس هذا «البين» ظرفَ زمان أو مكان، فالظرف هو وعاء، وهذه الحركة ليست في وعاء. هي حركةُ شوقِ نقطة البيكار إلى نقطة المركز وصاحبها واعتراف نقطة البيكار هذه بأن دورانها حول نقطة المركز مستمَدٌّ من صاحب نقطة المركز تلك ومن تأييده لها بالحول والقوة والحب والإمكان والصورة والحياة.

نقطة البيكار هذه هي إذاً فعل صاحب نقطة المركز وإرادته. أمر صاحب نقطة المركز، أي شأنه، هو أن «تتمظهر» نقطةَ بيكارٍ تدور حولها فتتكون دائرةٌ هي من نقطة مركزها كالكون من مبدِعه.

(١) أنظر مقالنا، «الرحمة والرحمانية والمحبة عند الموحدين»، ج٢، ص: ٧١.

وهكذا فبدوران نقطة البيكار دورانَ شوقٍ حول نقطة المركز تكون نقطة البيكار قد عقلت الدائرة. مثَلُ نقطة البيكار من نقطة المركز كمثَل العقل الكلّي من تأييد الله له، ومثَل الدائرة من نقطة البيكار كمثَل الكون من العقل الكلّي[1].

دوران نقطة البيكار هذا هو الحب في انجذابه إلى المحبوب، إلى نقطة المركز المحرِّكة، إلى الله. أما انجذاب نقطة المركز إلى مظهرها الكوني، إلى «إسقاطها» الحتمي، إلى إبداعها «الدائرَوي» إنما هو النور المحض الذي ذكره القرآن فقال: ﴿اللهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[2]، وسرُّ هذا النور هو الرحمة الإلهية.

هذه الرحمة هي «من ذات» الله، هي ما كتبه الله على نفسه في قوله: ﴿كَتَبَ ربُّكم عَلَى نَفْسِه الرَّحْمَةَ﴾[3].

وربما نستطيع أن ندرك معنى كتابة الله على نفسه الرحمة، أي معنى كونِ الرحمة هي من ذات الله، إذا نحن عدنا إلى نقطة مركز الدائرة. فإذا نحن نظرنا إلى الدائرة بمنظار الظاهر لرأينا أن الدائرة تحيط بنقطة مركزها. ولكن نقطة مركز الدائرة هي أصل الدائرة وحقيقتها، كما ذكرنا أعلاه، وما الدائرة إلا إسقاطها و«تمظهرها» وتعبيرها، وهي لذلك تسَع الدائرة في الحقيقة ولا تسعها الدائرة، لأنها حقيقة الدائرة. فالدائرة من «ضمنها»، كما المعنى يسَع كلمتَه وكلمتُه من «ضمنه». من هنا قوله تعالى:

---

(١) راجع ص ٩٢ من هذا الكتاب وما بعدها.

(٢) سورة النور(٢٤): ٣٥.

(٣) سورة الأنعام (٦): ٥٤.

﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شيْءٍ﴾[1]، وقوله أيضاً: ﴿ربَّنا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمةً وَعِلْماً﴾[2]. رحمةُ الله الواسعةُ كلَّ شيء وعلمُه الواسعُ كلَّ شيءٍ هما، بل هو، اللهُ مبدِعاً الكون. الله هو المبدِع المصوِّر المحيط، والدائرةُ (أي الكون) هي المحاط، كما المعنى هو المحيط بالعبارة والعبارةُ هي المحاطة.

وكما الرحِمُ تحيط بالجنين وتحدب عليه وترعاه، كذلك الرحمة تحيط بالكون وتحدب عليه وترعاه، وهي التي أبدعته وكوّنته وصوّرته، وهو منها كالدائرة من نقطة المركز. والجدير بالذكر أن الرَّحِم لغةً مشتقة من الرحمن. هكذا تقول المعاجم مثل **لسان العرب** الذي استشهد في معرض شرحه بالحديث الشريف: «الرحمُ شِجنة من الله معلّقة بالعرش»[3]. والشجنة هي الشعبة من غصن من غصون الشجرة[4]. فكأن الرحِم هي تلك الشعبة من غصن تلك الشجرة التي ذكرها الله في قوله: ﴿كَشَجَرةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُها ثَابِتٌ وَفَرْعُها فِي السَّماءِ﴾[5].

نقطة المركز هنا هي من الدائرة بمثابة الرحِم. وكما الرحم محيطة بالجنين يستمد منها كينونته وحياته ونظامه كذلك نقطة المركز محيطة بالدائرة التي تستمد منها كينونتها وحياتها ونظامها.

ما يستنبطه العقل الطبيعي مستعيناً بالبصر وغيره من الحواس

---

(١) سورة الأعراف (٧): ١٥٦.

(٢) سورة غافر (٤٠): ٧.

(٣) راجع ابن منظور، **لسان العرب**، مادة «رحم» ومادة «شجن».

(٤) المصدر نفسه، مادة «شجن».

(٥) سورة إبراهيم (١٤): ٢٤.

تُصححُه البصيرة حيناً وتوضحه وتفسره وتؤوّله حيناً آخر. يصدق ذلك حقيقة استواء الرحمن على العرش في قوله: ﴿الرَّحْمنُ عَلَى العَرشِ اسْتَوى﴾[1] كما يصدقه حقيقة سعة كرسي الله للسموات والأرض في قوله: ﴿وسِعَ كرسيُّهُ السّمواتِ والأرْض﴾[2]، وكذلك قربه الوجودي في قوله: ﴿وَنَحْنُ أقْرَبُ إليهِ مِن حَبْلِ الوَرِيدِ﴾[3]. هذه الحقائق الكلية الإلهية أوضحتها البصيرة النيرة ودلت بها جميعاً على الله الأحديّ منزهاً موجوداً معاً، متعالياً محيطاً بكل شيء.

من هنا كان الموحّد، إذ يوقن أن هذا الكون هو إبداع من الواحد الأحد وبدوٌ لحقيقته وظهورٌ من نوره، يوقن أيضاً أن عرفانه الأعلى إنما يتحقق بصورة تجلّي الله الشهودي، رحمةً منه سبحانه، وهو الرحمن الرحيم.

حبُّ الدائرة لنقطة المركز هو هذا التسارر الذي تكلمنا فيه أعلاه، هو تواصل السرّ الناسوتي والسر اللاّهوتي اللذين هما بالحقيقة سرٌّ واحد وإن بدا هذا السرّ اثنين، إذ الله لا غيرية له، كما صاحب نقطة المركز يضم الدائرة ويحتويها. بتجلّي الشهودِ هذا يشهد الموحّدُ، كما تقول عقيدة التوحيد، تجلّي الوجود من خلال الواحد الأحد، لا الواحد الأحد من خلال الأشياء.

هذا الحب هو دوران دائرة الوجود حول نقطة المركز، هذا الدوران العشقي هو الذي تختبره نقطةُ البيكار بانجذابها إلى النقطة

---

(١) سورة طه (٢٠): ٥.

(٢) سورة البقرة (٢): ٢٥٥.

(٣) سورة ق (٥٠): ١٦.

المركزية الإلهية المنجذبة، من حيث هي التأييد الإلهي الحق، إلى عبارتها، أي إلى نقطةِ البيكار، وبالتالي إلى دائرة الوجود. وكيف لا تنجذب ونقطةُ البيكار إبداعُها وتعبيرها وهي، أي نقطة المركز، سرُّها والمحيطة بها. هذا الحب الذي تختبره نقطة البيكار يختبره أيضاً الموحّدون الذين يسلكون مسلك نقطة بيكارهم، كلٌّ على قدر استطاعته وتهيُّؤه.

وهكذا فإن انجذاب نقطة البيكار إلى النقطة المركزية بحركة نقطة البيكار الدائمة، وبالتالي انجذاب الدائرة إلى النقطة المركزية، إنما هو الحب الحق. ولكن بطبيعة الحال لا تشعر الدائرة كلها بهذا الحب؛ لا يشعر به إلا أولئك الذين اتخذوا من نقطة البيكار إماماً يستدلون به وبتعاليمه ويهتدون بهديه. أما أولئك الذين لا يستدلون بنقطة البيكار ولا يتخذونها إماماً في مسارهم الروحي، إن كان لهم مسارٌ روحي، فلا يشعرون بهذا الحب وبالتالي لا يستطيعون تقبُّل الانتظام بنقطة المركز ولا يتحقّقون بها. يدورون دون ضوابط لمدارهم، فيتضعضع مدارهم ويتخبّطون بتخبُّطه والتواءاته ليؤلّف «دائرةً» لا مركز لها ولا بيكار لتنتهي إلى نهاياتٍ تتحكّم فيها الحيرةُ وسرابُ الغايات والتباسُ المعالم. من هنا كان واجباً على الموحّدين أن يتبرّأوا من أولئك الذين لا يستدلّون بنقطة البيكار، ولا يأتمّون بها ولا يهتدون بهديها فيتخبّطون في سيرهم حائرين مُبلسينٍ. غير أن تبرّؤهم هذا لا يعني كراهيتهم لهؤلاء. إذ الكراهية نتيجة الأنانية، والأنانيةُ بطبيعتها مناقضةٌ للتوحيد وبالتالي للحب الذي هو الحركة الدائرية لتحقّيق دائرة الوجود. من هنا يحذّر الموحّدون من الخلط بين التبرّؤ والكراهية. التبرّؤ هو تجنّب الانحراف عن الخط الدائري لمتابعة حركة

الدوران، في حين أن الكراهية هي التوقّف الكلي عن حركة الدوران.

دوران نقطة البيكار حول نقطة المركز التي هي التأييد الإلهي هو إذاً الحب الحق، الحب الذي ينجذب به الموحّد إلى نقطة المركز، إلى الله.

وما كان هذا الحب ليتحقق فتدور الدائرة حول نقطة المركز، إلا بانجذاب نقطة المركز كذلك إلى نقطة البيكار ورعايتها لحركتها الدائرية. هذا الانجذاب وهذه الرعاية اللذان هما من حتمية نقطة المركز، هما الرحمة التي كتبها الله على نفسه. إنه انجذاب المعنى إلى عبارته ورعايته إياها. من هنا تسمية الله نفسَه بالرحمن الرحيم. «ورحمة الرحيم لا يمازجها شوب، فهي محض النعمة»، على حد تعبير عبد الكريم الجيلي[١].

بهذه الرحمة تجذّب نقطة المركز على نقطة البيكار وعلى مدارها دائرةِ الوجود وتضمُّهما وتحيط بهما. ويواصل عبد الكريم الجيلي كلامه في الرحيم سبحانه فيقول:

> ومن الرحمة التي تحت اسمه الرحيم، رحمة الله تعالى لصفاته وأسمائه بظهور آثارها ومؤثراتها[٢].

قول الجيلي هذا في الرحمة الإلهية، يعني هذه الحركة الصادرة من نقطة المركز المنجذبة إلى نقطة البيكار ومدارها، هذه

---

(١) الجيلي، **الإنسان الكامل**، ج ١، ص: ٤٧.
(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٧.

الرحمة هي إذاً فعلُ تجلّي النقطة المركزية دائرةً، وبكلام آخر، هي تجلّي الرحمة الإلهية وجوداً. من هنا قول الجيلي إن من الرحمة الإلهية رحمة الله تعالى لصفاته وأسمائه. وصفات الله وأسماؤه هي ذاته. وفعل هذه الصفات والأسماء الإلهية ومؤثراتها هي هذا الوجود، هذا التجلّي الوجودي، هذه الدائرةِ الكونية.

وهكذا تنجذب نقطة المركز إلى دائرة الوجود، بل قل تنجذب نقطة المركز دائرةَ وجودٍ، بل قل «ينجذب» الله الرحيم إلى رحمته فيكون انجذابه تجلّيه، دائرة الوجود إذاً هي تجلّيه، هي تجلّي الرحمة، هي التجلّي «الرحموي»، أو قل هي الرحمة الإلهية المتجلاة، هذه الدائرة الكونية خطَّتْها نقطةُ البيكار، أي إن حركة نقطة البيكار العشقية هي المسار الذي خَطّتْه نقطة البيكار دائرةً. هذا الخط هو دائرة الوجود.

حركة نقطة البيكار العشقية الدائرية هي إذاً انجذاب دائرة الوجود إلى نقطة المركز، انجذاب المحبِّ إلى المحبوب. نقطة المركز تنجذب إلى نقطة البيكار ونقطة البيكار تنجذب إلى نقطة المركز، الرحمة الإلهية تتحرك إلى المحبة الإنسانية، والمحبة الإنسانية تتحرك إلى الرحمة الإلهية حركةً عشقية بلا مسافة؛ المعنى يتحرك إلى كلمته، أو قل المعنى يتجلى كلمتَه، والكلمةُ تتحرك إلى معناها. أو قل تتحقّق معناها. كل حركةٍ واجبةُ الوجود بوجود الأخرى.

ويتحرك بحركة نقطة البيكار هذه كلُّ مَن وعى مدار نقطة البيكار. ولا يعي مدار نقطة بيكار الوجود إلا تلك النفوسُ التي اختبرت وتختبر حباً مستمَداً من حب نقطة بيكار الوجود، والتي

أقرت وبقيت مُقرةً بهذا الحب، والتي ثبتت عليه وما زالت ثابتةً عليه، وكتبته على نفسها، كما ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾[1]، وتخلَّقت وما زالت متخِلّقةً بخصال التوحيد.

وهكذا انعتقت هذه النفوس من كثافة أنائيتها، أو قل سارت في طريق الإنعتاق من هذه «الأنا» والبراءة من الإثنينية والشرك بالواحد الأحد، وذلك بما تأيدت به من يقظةٍ في عقلها ويقين في حِلمها ومشاهدةٍ بقدر قوةِ إقبالها على نور التوحيد، وارتقاءٍ معرفي في تواضعها، وليونةٍ هيولانيةٍ في تعادل طباعها؛ فشفّت ولطفت وجانست لطافة الوجود الحق، فأحبَّته بحبه وأنست به بأنسه واطمأنت إليه بطمأنينته ورحمته وشهدته بعينه. ذلك ما عنيناه عندما قلنا في غير هذا الكتاب نظماً:

وذاب كياني

بكونكْ

فرُحتُ أُغنّي وأشدو

بلحنِكْ،

وأرنو

بطرفِكْ،

وأبدو

بطيفِكْ

وأكتبُ أكتُبُ حبّي

(١) سورة الأنعام (٦): ٥٤.

بحرفِكَ،

وأعزفُ شعري

بمزمار حبّكَ،

وأعبُدُ ربّي

بقلبِكَ[1].

لقد رأت هذه النفوس الموحّدة الوجود بمن فيه وما فيه، بسمواته وأرضه، بدورانه وسعته، بنمائه وحياته، وقد استحال نقطةً في نقطة المركز البسيطة التي لا بُعد لها ولا حد ولا غيرية لها ولا ذاتية ولا مكان لها ولا زمان، والتي تغمرها حادبةً عليها حدَب الرحِم على الجنين.

أيقنت هذه النفوس أن هذه النقطة الأصلية البسيطة المحرّكةَ تحوي دائرة الوجود كلها، فهي في وسط الدائرة، أي في أصلها وحقيقتها، وأيقنت أن الدائرة هي بدوُها وعبارتها، وأنها إسقاطُها وتجلّيها. شاهدت النفوسُ المتحقّقة الأكوانَ قاطبةً وقد زُمّت في داخلها زمّاً فرأتها على حقيقتها، لا كما هي عليه في الظاهر، ورأت ذاتها فيها، بل رأتها في ذاتها إذ تنزّل في قلبها الحبُّ الحق من لدن المحب الحبيب، من لدن نقطة المركز، فأحالت هذه النقطةُ المركزية هذا المحبَّ الموحّد بكليته حباً، فرأى الوجود بهذا الحب، بل رآه في الحبّ، رآه مرآةً للحق، ورأى ذاته في هذه المرآة.

---

(١) انظر كتابنا، **قصائد حبّ على شاطئ مرآة**، ص: ٣٠٢.

أجل، تستحيل الأكوان نقطةً في النقطة الإلهية البسيطة، نقطةِ المركز، فتحدَب عليها حدب الرحِم على الجنين.

من هنا كانت الرحِمُ، من حيث اللغة، مشتقةً من الرحمن، كما سبق القول. الرحمانية إذاً هي الحدَب والضمُّ والإحاطة. إنها في حقيقة نقطة المركز، إنها النعمة الإلهية التي تَنعم بها نقطة البيكار وحركتُها الدائريةُ الشوقية، هذه الرحمانية، على حد تعبير عبد الكريم الجيلي:

> هي الظهور بحقائق الأسماء والصفات... هي المظهر الأعظم والمجلى الأكمل الأعمّ... وكان الاسم «الرحمن» هو الظاهر فيها بجميع مقتضيات الكمال على نظرِ تمكُّنِهِ واعتبار سَريانه في الموجودات واستيلاء حكمه عليها، وهو استواؤه على العرش، لأن كل موجود يوجد فيه ذاتُ الله سبحانه وتعالى بحكم الاستيلاء، فذلك الموجود هو العرش لذلك الوجه الظاهر فيه من ذات الحق سبحانه وتعالى[١].

وهكذا كان اللاهوت يحيط بالرَّحمانية أي الناسوت، كما يقول الجيلي[٢]، والرحمانية تحيط بالربوبية، وقد أبان الجيلي معنى الربوبية بقوله:

> فكانت الربوبية عرشاً: أي مظهراً ظهر فيها، وبها نظر الرحمن إلى الموجودات، ومن هذه

---

(١) الجيلي، **الإنسان الكامل**، ج ١، ص: ٤٥، ٤٦، ٤٧.

(٢) المصدر نفسه، ص: ٤٨، ٤٩.

المرتبة صحَّت النسبة بين الله تعالى وبين عباده، ألا ترى إلى قوله صلى الله عليه وسلم: «إنه وجد الرحِمَ أُخذَ من حَقْوِ الرحمن». والحقوُ محلُّ الوسط لأن الربوبية لها وسط الرحمانية، إذ الرحمانية جامعة لما ينفرد به الحق، ولما يشاركه فيه الخلق، وبما يختص بالمخلوقات، فكانت الأسماء المشتركة وسطاً، أي هي محل الربوبية، فتعلّق الرحم بحقوِ الرحمن للصلة التي بين الرب والمربوب، إذ لا رب إلا وله مربوب. وكانت النسبة في هذه المرتبة لازمةً بين الله تعالى وبين العباد. فانظر لهذا التعلُّق بهذا الحقو وافهم سرّ هذا التعلّق. فإنه سبحانه وتعالى منزّه عن أن يتصل به منفصل عنه، أو ينفصل عنه متصل به. فلم يبق بعد ذلك إلا تنوعاتُ تجلّياته فيما يسمّيه حقاً أو نُكنّيه بمخلوقاته[1].

وهكذا كانت الرحمانية هي الْتقاء الرحمةِ الإلهية بالحب الكوني، التقاء رحمة صاحب نقطة المركز التأييدية، أي الله سبحانه، بحب نقطة البيكار وبحبٍّ من يعي أنه يقتفي في مساره نقطة البيكار. من هنا كانت الرحمانية هي هذا الناسوت الإلهي الذي هو، كما يقول ابن عربي، هذا التجلّي الشهودي. ذلك ما حدا بالجيلي أن يقول مخاطباً التجلّي الشهودي:

ـه ـانـ حـ ن إلا أنـت ـمُ ـقـ ـاربْـتُ ـمُ أوبِـنـتُ ـمُ

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص: ٤٩.

ما في الوجود سواكُمُ | أظهرتُمُ أو صنتُمُ
هو صورةٌ لجمالكمْ | معناه هذا لأنتمُ
كان الوجود بكونِكُمْ | وبكونه قد كنتمُ
وكشفتمُ ثوب السَّوا | عن حسنكم فأبنتمُ[1]

هذه الرحمانية هي التجلّي الشهودي، هي هذه الصورة الإلهية التي تتجلّى للمحب إذ ينوي البراءة من «أناه»، ثم يسافر في تبرؤِه منطلقاً في سفره إلى كمال التبرؤ مجاهداً في تنقية سريرته مسْلماً مقرّاً، مؤمناً صدّيقاً، محسناً موقناً موحّداً، معترفاً بالعجز، قابلاً تأييد الحق له بالحول والقوة، مرتقياً بناسوتيته من الفرْق إلى الجمع لينكشف له نور عرفانه يضيء مثابتَه إلى الحق وفي الحق.

وهكذا بالْتقاء الحب بالرحمة تنكشف الرحمانية، فيشاهَد الحق متجلّياً بصورة تجلّيه الشهودي. والمشاهدة، كما قال أبو حامد الغزالي على ثلاثة أصناف:

> مشاهدةٌ بالحق، وهي رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، ومشاهدةٌ للحق، وهي رؤية الحق في الأشياء، ومشاهدة الحق، وهي حقيقة اليقين بلا ارتياب[2].

ولكن لا يمكن المرءَ أن يصل إلى هذا الحب الذي به يتقبّل الرحمة الإلهية المتجلّية له تجلّياً شهودياً إلا إذا ارتقى في معرفته

---

(١) المصدر نفسه، ج ١، ص: ٤٩.
(٢) أبو حامد الغزالي، **الإملاء على مشكل الإحياء**، على هامش **إحياء علوم الدين**، ج ١، ص ٦٤.

إلى تجريد التوحيد. فالمشاهدة لا تتحقّق إلا إذا نظر المرء إلى الكون كلّه بحقيقة تجريد التوحيد.

مشاهدة الحق هذه هي، كما قال عبد الكريم القشيري، «حضور الحق من غير بقاء تهمة»، أي من غير بقاء ريبة في ذلك. ويردف القشيري قائلاً: «فإذا صحَت سماء السر عن غيوم الستر فشمس الشهود مشرقة عن برج الشرف»[1]. المشاهدة إذاً نعمة ينعم الله بها على المشاهد بعد أن يكون قد تهيّأ علماً وعملاً وحباً وإخلاصاً لتقبُّلِ هذا الإنعام.

ومن شروط المشاهدة الأساسية أن يكون المرء خالياً من أية إرادة أنائية. فالمشاهدة هي مشاهدة الواحد الأحد الذي يحيط بكل شيء، والذي هو المطلق لا غير له ولا حد. فكيف تتحقّق مشاهدة الواحد الأحد والمرء مفروقٌ عن هذه الأحدية مأخوذ بالفرْق محجوب بثنائية «الأنا» و«الأنت»، وكيف تتحقّق المشاهدة والمشاهدة انجذاب السالك في حبه إلى الحبيب في رحمته. وأي حب يتحقّق مع إرادة السالك الاختيارية؟ المتحقّق إذاً هو ذلك الخالي من أية إرادةٍ ذاتية. مَثَلُه من الله كمثَل القلم من الكاتب، لا إرادة له إلا إرادة الله. فلو كان للقلم إرادة مستقلة عن إرادة الكاتب لحصل تناقض بين الإرادتين وبالتالي لعمّت الفوضى ولم يكن هذا القلم قد تحقّق قلماً. من هنا كان «المتحقّق» لا يكون متحقّقاً إلا إذا خلا من كل إرادة في ذاته واتخذ إرادة الكاتب وحدها. بذلك يكون القلم قد حقّق كماله الأخص به، وبالتالي قد بلغ حريته «بعبوديته» الخالصة للكاتب. من هنا الحديث

(١) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص: ٧٥.

الشريف: «أول ما خلق الله القلم»[1]. وقد عُرِّف القلم بالعقل الكلّي الذي قال فيه محيي الدين ابن عربي إنه «علِمَ نفسهُ فعلم موجده فعلم العالم فعلم الإنسان»[2]. وهذا التعريف مشابهٌ كل الشبه لما قالت به عقيدة التوحيد قبل ذلك بأنه عقَلَ تأييد الله فعقل الموجودات، فعقل ذاته. وقد شبّهته بنقطة بيكار الوجود التي تدور دوران حبٍّ حول النقطة الأصلية التي لا بُعد لها ولا حدّ، لا دوراناً إرادياً قائماً على حرّية الاختيار، بل دوراناً حتمياً قائماً على الحرية بمعناها الحق الذي هو تحقيق الكمال. قيل لأحد العارفين: «أتريد أن ترى الله؟» قال: «لا»، قيل: «لِمَ». قال: «عندما أراد موسى لم يَرَه، ومحمد لم يُرِد، فرأى». الرؤية إذاً لا تتحقّق بإرادة المريد الذاتية الأنائية. وقد واصل ذلك العارف كلامه فقال: «فإرادتنا هي حجابنا الأعظم عن رؤية الحق تعالى، لأن وجود الإرادة في المحبة مخالَفة، والمخالَفة حجاب»[3]. المخالَفة تتضمّن الثنائية ولا رؤية مع وجود الثنائية.

في المحبة الحق لا وجود «لأنا» تريد، لأن المُحب إذا أراد تعارضت إرادة «أناه» مع انجذابية الحب إلى المحبوب. انجذابك إلى «الأنا» يقودك إليها، يتحوّل حبّك من انجذاب إلى اجتذاب، تستعبدك أنائيتك، تصادر إرادتك. انجذابك إلى الحق يقودك إليه، تتماهى إرادتك بإرادته، تذوب أنائيتك في هويته. محبتك له تأخذ بمجامع إرادتك، تطهّرك من أنائيتك، تُقيمك في حقيقتك. قيامك

(١) راجع ص: ١٠٤ من هذا الكتاب.

(٢) راجع ص: ١٠٥ من هذا الكتاب.

(٣) أبو الحسن على بن عثمان الهجويري، **كشف المحجوب**، تعريب إسعاد عبد الهادي قنديل، ج٢، ص: ٥٧٧.

في حقيقيتك هو حريتك. أما إذا أردت فاخترت فأنت عبدٌ لما تختار. حريّة الشمس تتحقّق بقيامها بحقيقتها. فهي لا تنير لأنها اختارت الإنارة على الإظلام، بل لأن حقيقتها هي أن تنير. ذلك هو الحب الحق، ألّا يجعل المرء «أناه» تعارض حقيقته. لا تستطيع أن تحب حقيقتك وتحب أنائيتك معاً. فإذا أحببت حقيقتك أدركت حقيقتك، وإذا أحببت أنائيتك أدركت أنائيتك وغرقت في الكثرة وارتميت في الباطل وتماهيت بالمخالفة وصرت إلى التضاد ونأيت عن المحبة وتقاذفتك الفوضى وانتهيت إلى العدم. يقول الهجويري في حب الحق الموصل إلى مشاهدته:

> وحقيقة المشاهدة على نوعين: نوع يتأتى من صحة اليقين، والآخر من غلبة المحبة. لأنه حين يصل المحب في حال المحبة إلى درجة أن تصير كليته كلها حديث الحبيب، فإنه لا يرى سواه، كما يقول محمد بن واسع رحمه الله: «ما رأيت شيئاً قط إلا ورأيت الله فيه»، أي بصحة اليقين، ويقول الشبلي رحمه الله: «ما رأيت شيئاً قط إلا الله». يعني بغلبة المحبة وغليان المشاهدة. فواحد يرى الفعل، وهو في رؤيته للفعل يرى الفاعل بعين السر، ويرى الفعل بعين الرأس، وواحد تسلبه المحبة من الكل، فيرى الكل فاعلاً، فيكون طريق هذا استدلالياً وطريق ذلك جذبياً. ومعنى ذلك أن واحداً يكون مستدِلاً، حتى يجعل إثبات الدلائل والحقائق عياناً له، وآخر يكون مجذوباً ومسلوباً، أي أن الحق يجعل الدلائل والحقائق حجاباً له، لأن من عرف شيئاً لا يهاب غيره ومن أحب شيئاً

لا يطالع غيره. فالأحبة تركوا المنازعة مع الله والاعتراض عليه في أحكامه وأفعاله[1].

ذلك ما قاله الهجويري في حال المشاهدة. غير أن الموحّد يرى أن غلبة المحبة لا تحصل إلا من صحة اليقين، وأن صحة اليقين لا تحصل إلا من غلبة المحبة. حتى يصير الحب واليقين وجهين لحال واحدة هي ذا وذا. غابت الثنائية بل امّحت ومَثَلَ التوحيد انعكاساً للواحد الأحد، كما تمثُل الصورةُ في المرآة أمام الأصل. وأية ثنائية تستطيع الثبات أمام سطوع نور الوحدة الأحدية. لا أنائية تحب ولا أنتية تحب، فالحب الحق محا كل إزائية بين المحب والمحبوب. بالمحبة يتطهر الموحّد. من كل اثنينية، كما سبق القول، أما اليقين فهو أعلى درجات التوحيد، وهو الأساس الذي بني عليه هذا المسلك. ولا يصح إلا بتخلّص الموحّد من الأنائية، مصدر الفرق. لا يصل الإنسان إلى معرفة الحق وهو في الثنائية ولا يستطيع تقبل حال الحب وهو في ثنائية الحب والمحبوب وإزائية «الأنا» و«الأنت».

ومهما يكن من أمر فإن حقيقة المشاهدة هي الْتقاء الحب الكوني بالرحمة الإلهية. هذا الالتقاء هو الرحمانية، أي انكشاف صورة التجلّي الشهودي لهذا المحب الذي تحقّق بهذا الالتقاء. بكدح المحب بحبه الكوني للرحمة الإلهية حصل هذا اللقاء. ألم يقل تعالى: ﴿يَا أَيُّها الإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلىَ رَبّكَ كَدْحاً فَمُلاقِيه﴾[2].

---

(١) المصدر ذاته، ص: ٥٧٦.

(٢) سورة الانشقاق (٨٤): ٦.

تلك هي حال المشاهدة التي يكابدها المحبّون من أهل التوحيد. وقد عبّر عن ذلك الشيخ علي فارس أحد كبار المحبين الموحّدين فقال في هؤلاء المحبين:

جافوا المضاجع في مطلوبِ سيّدِهِم

صاموا وقاموا على أبوابه وظَمُوا

إنْ أدبر الليلُ قد ولفاهمُ حَزَنٌ

وإن أتى الليلُ قد صُفّت له القدمُ[1]

وهكذا بالْتقاء المحبة الكونية والرحمة الإلهية تتجلى للموحد الرحمانيةُ ويُرفع حجاب الغيرية فإذا هو ينظر في مرآته فيهتف مع الشيخ علي فارس: «وكيف أرى دوني وذاك حجابُ»[2]. وكأن الموحّد ينظر في مرآةٍ أشرق من خلالها المعنى الحق نوراً أظهر أمرَهُ نقطةً تدور حول نقطة النور دورانَ شوقٍ «تَمظهرَ» حدوداً لدائرة الوجود، فكانت بمثابة الاسم لِلمُسمّى، هو نقطة البيكار يشير إلى معنى هو نقطة الأصل. ويُشرق الاسم الحق بالإقرار بمعناه اللاهوتي وتجلّيه الوجودي الناسوتي وعبارته الدائرية الكونية، «فتتنزّل الآية الكلية، ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ﴾ تنزُّلاً وجوبيّاً حتميّاً من اللاهوت إلى الناسوت إلى الإنسان الذي هو صفوة الدائرة الكونية»[3].

نقطة المركز الأصلية المنزهة عن الأبعاد والحدود هي إذاً سر

---

(١) انظر كتابنا، **الشيخ علي فارس**، ص: ٧١.

(٢) المرجع نفسه، انظر الغلاف.

(٣) انظر مقالتنا، «الرحمة والرحمانية والمحبة عند الموحدين»، ص: ٧٢.

الدائرة الكونية. إنها الضابطة للدائرة المنظِّمة لمدارها، وذلك بحبها «الرحموي» للدائرة وبحب الدائرة ونقطة بيكارها لها حباً وأُنساً وشوقاً وتضرُّعاً. هذا الحبُّ «المتبادَل» إنما يجعل المحبَّ المتّبع لمدار الدائرة صافياً من كل كدر مهما دقّ. فحب الدائرة ونقطةِ بيكارها لنقطة المركز يجعلهما تتقبلان رحمة نقطة المركز من دون أي تداخل لحبٍ أناوي منهما، والرحمة التي «تبثها» نقطة المركز تُرقرق نوراً في نقطة البيكار فتدور، بقوّة انجذابها وتلهُّفها، حول نقطة المركز مستغرقةً في هذا البحر من ماء الحقائق الزلال الذي لا حد له. وكيف يكون لهذا البحر حدٌّ وهو لطافةٌ محض، بل جلَّ أن يُوصف باللطافة أو بوصفٍ يعبّر بالكلمات.

ولولا زخم حركة الحب وحركة الرحمة هاتين لما تكثّف مسار نقطة البيكار دائرةً تتلألأ بالحياةِ المفعَمة بنور النقطة الأصلية الشعشعاني. ذلك لأن الكثافة هي تفاعل بين لطافة الرحمانية وسرعة الحركة العشقية لنقطة بيكار الوجود. من هنا قول الموحّدين إن الكون ملآن منه تعالى. فالدائرة الكونية إبداعُه، «تمظهُره»، أو قل بدوُه وانعكاسه، أو قل صورة تجلّيه الوجودي.

ذلك ما يعلِّمه التوحيد، وهو ما يؤكده أيضاً محيي الدين ابن عربي، صاحب **فصوص الحكم** كما هو مشهور، في قوله: «فعالم الطبيعة صُورٌ في مرآة واحدة لا بل صورةٌ واحدةٌ في مرايا مختلفة»[١]. وهو في مكانٍ آخر من **فصوص الحكم** يقول: «وإنّ

(١) ابن عربي، **فصوص الحكم**، ج ١، ص: ٧٨.

العالم ليس إلا تجلّيه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه»[1]. كذلك يقول في موضع آخر: «العالَم مرآة الحق والحق مرآة الرجل الكامل. وينعكس النظر في المرآة فيظهر في المرآة ما هو في المرآة الأخرى»[2]. أجل، أن هذا العالم مرآة الحق، لأنه هو بدو الحق، أي الصورة الإنعكاسية للحق. فهو تجلّي الحق الوجودي، كما ورد أعلاه. والإنسان في هذا التجلّي الوجودي هو أشرف العالم وأفضله لما يتميز به من وعي وعقل وحب وذوق وغير ذلك من مميزات تمكّنه من تقبُّل معرفة هذه الحقيقة، وإذ يتمكنُ من معرفة هذه الحقيقة يتيقن أن الحقيقة السواء هي «بطون الحق في الخلق والخلق في الحق»[3]. فالحق هو باطنٌ فيه، وهو باطن في الحق. أي أنه إذا ما نظر إلى حقيقته وصل إلى اختبار تجلّي الله الشهودي، فيتجلّى له الحق في مرآة قلبه، وإذا هو، من حيث هو تجلٍ وجودي من تجلّياته تعالى، يشهد الله في مرآة قلبه، أي يتجلّى له الله تجلّياً شهودياً.

دائرة الوجود إذاً هي الصورة الإنعكاسية لنور نقطة المركز، هي صورة الحق سبحانه. ونور نقطة المركز يتجلى كذلك في قلب هذا الإنسان الذي عرف حقيقته. من هنا الحديث الشريف المشهور: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه».

دائرة الوجود التي خطّتها نقطة البيكار هي إذاً، بحروفها

(١) المصدر ذاته، ج ١، ص: ٨١.

(٢) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، المجلد ٨، الباب ٥٥٩، ص: ٢١٣.

(٣) ابن عربي، **اصطلاحات الصوفية في مجموعة رسائل ابن عربي**، ج ١، ص: ٥٧٠.

ونقاطها وحركاتها وأدق تفاصيلها، تجلّي النقطة المركزية. والنقطة المركزية المنزَّهة عن الحركة والأبعاد والأعداد والحدود والكيفية والآنية والأينية وعن كل نفي أو إثبات، وبالتالي عن كل تغاير أو تقابل بما في ذلك تغاير الدائرة وتقابلها للنقطة الأصلية المحرِّكة لدائرة الوجود والمنزّهة عن كل كلية أو جزئية بما في ذلك وحدة الوجود أو ثنائيته أو غيريته، هي كذلك صورة تجلّي شهودِ مَن في الدائرة تحقَّق في نقطة المركز، وذلك في دورانه حولها متّبعاً مسار نقطة البيكار.

غير أن ذلك لا يعني وحدةَ وجودٍ كما يظن الذين يسطّحون الأشياء. التوحيد يناقض كل تسطيح. ذلك أن عبارتي الوحدة والوجود لا تُفهمان بما يضادُّهما وما يقابلهما، وبالتالي لا تنطبقان على من لا حدّ له ولا ذاتية: الوحدة تُضادُّها الثنائية والتكثر، والوجود يضادُّهُ العدم، فهاتان العبارتان وما شابههما من العبارات إن هي إلا عبارات نسبية تتضمن الكم والكيف والأين والآن والإضافة والوضع والفعل والانفعال والتفاعل إلى غير ذلك من المقولات والأبعاد. استعمال هذه الكلمات ومثيلاتها هو استعمال للضرورة التعبيرية من دون أية دلالة على حقيقةٍ أو على معنىً ثابت.

بعودتنا إلى مفهوم نقطة المركز ونقطة البيكار ودائرة الوجود نقول إن أي انحراف إذاً عن معنى الواحد الأحد الذي نقطة المركز تأييده، أو الثنائية التي تمثّلها «الأنا» هو خروجٌ عن مسار دائرة الوجود المنضبطة بالمركز إلى حركةٍ تُحرِّكُها الفوضى وبالتالي يسيّرها العدم. إذاً أي انحراف عن نقطة البيكار ومسارها المنضبط بالشوق إلى نقطة الأصل، أي أيّ انحرافٍ عن نظام

الدائرة الكوني، أي عن النور المنبثّ من نقطة المركز إلى نقطة البيكار وحركتِها الشوقية الوجدية الوجودية الدائرية، هو انحرافٌ إلى الفوضى والظلمة والعدمية، وتنكرٌ للرحمة اللاهوتية والحبِ الإنساني والرحمانية الناسوتية معاً، هو «ارتماءٌ في الفوضى وانفلاتٌ من الحياة الحق وضياعٌ في الموت وحيرةٌ في مهامِهِ الهباء وتضعضعٌ في قفار الإبلاس»[١].

هذا النظام الكوني الذي تقول به فرقة التوحيد إنما يقوم على بطلان كلّ من الفصل والوصل بين الدائرة ونقطة بيكارها، كما يقوم على بطلان كلّ من الفصل والوصل بين نقطة البيكار ودائرتها من جهة ونقطة المركز من جهة أُخرى. ذلك ما عناه الشيخ الفاضل إذ قال في الله: «إنّه داخلٌ في كلِ شيءٍ خارج من كل شيء». غير أن العقل الطبيعي المبرمج على إدراك الحقائق بالأبعاد والمنطق لا يقدر على تصوّر ذلك. فللمنطق حقلُه الخاص به. ولا يعني ذلك أن على الإنسان إذاً أن يدرك ذلك بالإيمان السطحي، بمعنى أن يصدّق بذلك بسذاجة من دون معرفة، بل الأمر في ذلك يختلف عن ذا وذاك، ففي الإنسان الذي أخلص ذاته من حجاب «الأنا» قوةُ نور تتجاوز الإيمان الساذج كما تتجاوز العقل الطبيعي (على ما هو عليه كلٌّ منهما من وزنٍ وقيمةٍ وشأنٍ وضرورة) إلى هذا العقل المكتسَب القائم على المعرفة اللَّدنية فعلى الحب والشوق ثمرة هذه المعرفة، القوة التي لا تؤلف بين الحقائق وحسب بل توحِّد بينها، والتي تنظر بمنظارٍ توحيدي ليس قائماً على الفرق والمقابلة والمباينة والإزائية بل على «التواحد» بالناسوت، إن صح لنا القول.

(١) راجع مقالنا، «الرَّحمة والرَّحمانية والحب عند الموحدين»، ص ٧٣.

ذلك هو العرفان الذي يتوسل به الموحّدون لتذوّق الحقيقة التي لا تدرَك بالعقل الطبيعي ولا بالإيمان الساذج القائم على الاتكال على ما حققه الآخرون من الموحّدين دون أن يكابدوا المجهود بأنفسهم لزيادة تهيّؤهم وبالتالي للمسافرة في مراقي تحقُّقهم المعرِفي وطهارتهم في ذوقهم العشقي. بهذا الذوق العرفاني يقطع الموحّدون امداء الحقائق ويسبحون به في بحارها التي لا شطآن لها. هم العارفون الواجدون المتحققون. وفي ذلك يقول صاحب **الفتوحات المكية**:

> اعلم أن الوجود عند القوم وُجدانُ الحق في الوجد، يقولون: إذا كنت صاحب وجد، ولم يكن في تلك الحال الحقُّ مشهوداً لك وشهوده هو الذي يفنيك عن شهودك وشهود الحاضرين، فلست بصاحب وجدٍ، إذ لم تكن صاحب وجود للحق فيه(١).

إذاً بوجدك تشهد الحق، وشهودك للحق يفنيك عن شهودك لنفسك وشهودك للآخرين، وكأن هذا هو اختبارٌ في هل شهودك صادقٌ أم لا. فإذا لم يغِب عنك وعيُك لنفسك وللآخرين يكون شهودك وهماً، خيّل إليك أنك تشاهد في حين تكون واقعاً في خداعك نفسَكَ ليس إلاّ؛ ويكون وجدك غير صافٍ إذ يكون مشوباً بمحبّة أنائيتك مشغولاً بالعلائق والرسوم.

الرحمانية إذاً لا يتقبَّلُها الإنسان إلا إذا كان صاحب وجد. والوجد، كما يقول أحد الواجدين، هو «سمع القلوب

(١) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، مج ٤، الباب ٢٣٧، ص: ٢٤٩.

وبصرُها»،[1] أو، كما يقول آخر، هو «بشارات الحق بالترقي إلى مقامات مشاهداته».[2] وقد قال محيي الدين ابن عربي عندما كان يتكلم في الوجود رابطاً بينه وبين الوجد:

وجـ ودُ لـا حـ ق عـ يـ نُ وجـ ودِ وجـ لدي

فـ إنّ يـبـ لـا وجـ ودِفـنـيـ تُ عـنـ هُ

وحُـكـمُ لـا وجـ دِ أفـنـى لـا كـلَّ عـنّـي

ولا يُـ لدرى لِـ عَـيـ نِ لـا وجـ دِ كـنـ هُ

ووجـ لدانُ لـا وجـ ودِبـ كـ لِّ وجـ هٍ

بِـ حـ الِ أوبـ لا حـ الِ فـ حـ ـثْ هُ[3]

الوجد إذاً هو الحبُّ الذي يربط نقطةَ البيكار ودائرتها بنقطة المركز، والذي يربط بالتالي الدائرة بنقطة البيكار، بل الحب هو محرِّك نقطة المركز ذاتها الذي أبدع نقطة البيكار وأبدع الدائرة التي هي حركةُ نقطة البيكار الشوقيةُ حول نقطة المركز، هذه النقطة المركزية التي تمثّل تأييد الواحد الأحد. وفي ذلك يقول عبد الكريم الجيلي: «والعشق هو الذات المحض الصرف الذي لا يدخل تحت رسم ولا اسم ولا نعت ولا وصف»[4].

هذا الشوق الذي يحقّقه الإنسان الموحّد، أو قل هذا الوجد، لا يكون حباً حقاً إلا إذا كان منصرفاً بكليته إلى الواحد

---

(١) الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ص: ١١٢.

(٢) المصدر نفسه، ص: ١١٣.

(٣) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، ج ٤، الباب ٢٣٧، ص: ٢٤٩.

(٤) عبد الكريم الجيلي، **الإنسان الكامل**، ج ١، ص: ٨١.

الأحد. ولا يكون منصرفاً بكليته إلى الواحد الأحد إلا إذا كانت نفسُ الموحّد خاليةً بالحبيب الإلهي متحررةً من كل ثنائية. وإذا كانت كذلك فلا يشعرُ بهذا الحب إلا من يُعانيه بصدقٍ ويقين. وكما قال الشاعر:

لا يعرف الحبَّ إلاّ من يكابده
ولا الصبابة إلاّ من يعانيها

وهذا ما قصده الشيخ الفاضل عندما قال:

> عباراتُ النسيم لا يفهمها إلا المشتاق، وحديث البروق لا يروق إلا للحذّاق، خلَوا والله بالحبيب في دار المناجاة، فكساهم ثياب المواصلة ووافاهم بطيب المعاملة.

أجل، لا يفهم النسيم الآتي من الحبيب إلا المشتاقُ، ولا تروق أحاديث لمع البروق إلا لحذّاق الحبّ العالمين بأسراره وخفاياه الذين حذقوا حُجبَهُ أي قطعوها ليبدو من ورائها محيّا الحبيب كالبروق تكسو أنوارُها شخوصَ المحبّين ببرود الوصال، وتوافيهم بطيب لقاء الحبيب للحبيب. لكأن لمعانَها الذي يحدِّثه يحدّثُ أيضاً المحبوبَ البعيد البعيدَ الذي يرى تلك البروق عينَها، فإذا الحبيب يناجي الحبيب من خلال لمع البروق، وكأنَّ هذا اللمعان وقد كسا ضوءُه الحبيبين ثيابا، انعكَس عليهما وصالا، فاعتمل فيهما طيبُ اللقاء. هذا النسيم هو الذي دعاه الحلاج إلى أن يعبّر له عن حبه فقال له:

يا نسيم الريح قولي للرشا
لم يزدني الوردُ إلا عطشا

لي حبيب حبه وسط الحشا
إن يشا يمشي على خدّي مشى

روحه روحي وروحي روحه
إن يشا شئت وإن شئت يشا[1]

هذا الحب هو الصورة الإنعكاسية للرحمانية الناسوتية على مرآتي الحبيبين، أو قل على مرآةٍ واحدةٍ ذات صفحتين، أو قل على مرآة واحدةٍ ذات صفحة واحدةٍ لحبيب واحد انعكس نور رحمته اللاهوتية انعكاسَ رحمانيةٍ ناسوتية. فإذا الحب الإنساني يجعل الإنسان المتحقق في الرحمة الأحدية يفنى عن «أناه»، فيفنى عن وجود الحبّ الإنساني مستقلاّ عن الله ويتجلّى له الحبيب الإلهي فيرى ذاته على أتم صورةٍ ويرى الأكوان وقد طويت فيها طياً أي طي.

ذلك ما عناه ابن عربي أيضاً في البيت الأول من قطعته الشعرية المذكورة أعلاه إذ قال إنه فني عن وجده بوجود الحق. وكيف لا يفنى عن وجده، بل كيف لا يفنى عن ذاته وصفاتِه أمام وجود الواحد الأحد!

بل إن الموحّد المتحقق في هذه الرحمة الأحدية يفنى عن الكون كله، «وحكم الوجد أفنى الكلَّ عنّي»، فيعود لا يعيه مستقلاً عن الله، بل يعود لا يعيه بالكلية أمام وجود الحق الذي هو عين الوجد. والوجد الحق «لا يُدرى له كنه»، على حد تعبير

(١) الحلاج، **ديوان الحلاج**، تحقيق عبده وازن، ص ١٣٥.

ابن عربي. وأيُّ كنهٍ يُدرى له وهو الواحد الأحد الذي يحيط بكل شيء ولا يحيط به شيء، وهو الذي «احتجب عن البصائر كما احتجب عن الأبصار»، كما ورد في الحديث الشريف الذي استشهد به ابن عربي مفسّراً البصائر بأنها «العقول لا تدركه بأفكارها فتعجز عن الوصول إلى مطلوبها والظفر به»[1]. ذلك عينه هو الذي ذكره التوحيد قبل ابن عربي بحوالى قرنين من الزمان، عندما قال إن الحب هو طهارة الإنسان الكامل، إذ يطهِّره من وعي ذاته «أمام» ذات الحق، بل كيف يعي ذاته وقد تحقّق في وعي الحق تعالى لذاته ولجميع الذوات، كما يطهّره من وعي الكون كلّه، كما في البيت الثاني من قطعة ابن عربي الشعرية المذكورة أعلاه.

وما الوجود؟ ما وجدانه إلا من هذا الوجد، كما جاء في البيت الثالث لابن عربي. هذا الوجد هو الرحمة الرحمانية. أو قل الرحمانية الرحمة لا فرق. وأي فرق؟ ولا فرق في الأحدية التي لا غيريّة لها ولا حدّ. في التوحيد ليس بين اللاهوت الرَّحيم والناسوت الرَّحمن أي فرق. إذ الفرق هو الحدّ، والله يتنزّه عن الحدّ والحصر وعن الغيرية والكيفية، وكما يقول الموحّدون، فهو موجود في الظاهر ولا غيره موجود وهو معبود في الحقيقة ولا دونه معبود. فظهوره تعالى بطونه لا فرق.

هذا الحب الإنساني الحق، أو قلْ وجْد الإنسان الحق لحقيقته، جعل هذا الإنسان الحق في حالٍ من الكشف التوحيدي لهذه الصورة الانعكاسية للرحمانية الناسوتية، إذ رأى فيها تحقيقاً لوجده الناسوتي.

---

(١) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، مج ٥، الباب ٣٣٩، ص: ٢٢٤.

فإذا هو يحقق في هذا الوجد الناسوتي الصورةَ الانعكاسية المرآوية للرَّحمانية الناسوتية، أي الصورة المثلى للرحمانية الناسوتية، كما هي الرحمانية الناسوتية الصورة الانعكاسية للرحمة اللاهوتية، أو قل الناسوت الرَّحمن للاهوت الرَّحيم.

من هنا كان على الإنسان، لتحقيقه هذه الوحدة الوجودية في ذاته، أي لتحقيقه طبيعته الناسوتية، أن يكون حبُّه كما ذكرنا سابقاً انجذاباً إلى الوحدة الإلهية وانسكاباً فيها. أمّا إذا كان حب الإنسان انجذاباً للكثرة في الوجود، من حيث هي كثرة متعدّدة، وبالتالي اجتذاباً لأنائيته فيرى أنها متفرّقة غير مترابطةٍ بعضها ببعض وبالتالي لا تمثّل هذه الحكمة الإلهية الوجدية، فإنه يبقى غير محقّق لإنسانيته، أي يبقى عائشاً دون غاية، يتلّهى بتفاصيل الحياة، أو على الأصحّ بتفاصيل العيش، لا يفرّقه عن البهائم إلا وعيه للأشياء المتكثرة وتحليله لها وتعليله وتأليفه فيما بينها، لا توحيده؛ وهكذا يتّخذ من الأشياء المتفرقة المتعددة بدائل عن غايتها لا مظاهر لهذه الغاية الواحدة الأحدية، أي بكلام آخر، يبقى عائشاً في الفرق لا حيّا في الجمع، فتسود هذه الأنانية بهذا الفرق الأنائي الذي من شأنه التقدم العلمي البشري لا التقدّم المعرفي الناسوتي. فالعلوم مهما تقدمت، إذا لم تؤدِّ إلى خير الإنسان روحياً وجسدياً واجتماعياً فيتحقق انساناً، أي إذا لم تشر إلى توحيده بالحق أدّت إلى الدمار والخراب. ذلك ما يحدث في البشرية اليوم: تنافس بين الأقوياء في الدول وفي الأفراد على القوة العسكرية والإقتصادية والسياسية والتكنولوجية، تغيير «صارخ» في مفهوم القيم من قيم إنسانية ناسوتية إلى قيم بشرية حيوانية متّصفة بالمقدرة على التعامل في سبيل الوصول إلى السيطرة والتفوّق السياسي والاقتصادي

والعسكري والتكنولوجي. أما العلم فصار، إلا القليل منه نسبياً، وسيلةً للقوة بدلاً من أن يكون وسيلةً للمعرفة ولتحقيق الإنسان إنسانيتَه الحق، حتى صار قائماً في كثير من وجوهه على التسلّط والاستقواء وسيطرة القوي على الضعيف. من هنا ضعفُ المؤسسات الإنسانية البحت ورضوخ بعضها في أحيان، من حيث تعلَمُ أو لا تعلم، إلى هذا التوجّه البشري السائد.

هذا الانغماس في الكثرة الواهمة واتخاذها بديلاً عن الوحدة الأحدية، والدعوة إليها، والانطلاق منها إلى الوصول إلى سعادة حسية وهمية هي ما يدعوه التوحيد بالزخرف. هذا الزخرف إنما هو الإبلاس. والإبلاس هو الحيرة والفوضى والضلال.

الحبّ في التوحيد إذاً يقوم، كما قلنا مراراً، على التبرؤ من «الأنا» أصل الانغماس في الشرك، وعلى الاستعاضة عنها بالانسكاب في الوحدة الأحدية. فالتوحيد ليس طريقاً تبدأ من «الأنا». الطريق التي تبدأ من «الأنا» تنتهي إلى «الأنت»، كما ذكرنا من قبل. و«الأنا» و«الأنت» نسبيّتان لا تؤديان إلى الأحدية التي ليست من عدد والتي لا تتجزأ إلى أجزاء وإضافات. من هنا يناقض التوحيد مفهوم الواحدية «العددية»المتّصفة بالزيادة أو بالتجزئة، وبالتالي بانفلات البشريّة من حقيقتها الإلهية الناسوتية، أي من مفهوم واحدية الذات، أي الوحدانية أو قل الأحَدانية التي لا تُحدّ بداخلٍ ولا بخارج. الواحدية «العددية» تنتمي إلى العدد. صحيح أنها توصل إلى لا نهاية، ولكنّ لانهائية العدد هي لانهائية الإضافة: يزاد واحد معدود على واحد معدود فتُزاد نسبيّةٌ على أخرى، وهكذا دواليك، وذلك إنما يكرّس الفوضى في العالَم

ويرسّخ انسياق البشرية إلى الفَرْق وانحرافَها عن حقيقيّتها وكمالِها التي وُجدت له. أما لانهائية الواحد الذي ليس من عدد فهي ليست لانهائيةَ إضافةٍ بل هي مظهرٌ من مظاهر الأحدية التي على الإنسان أن يتخذها غايةً لمسافرَتِه في مراقي كماله البشري.

الحبُّ في التوحيد هو إذاً توجّهٌ إلى الأحدية، توجّهٌ من ناسوتية الإنسان إلى ناسوتية الأحدية إلى اللاهوتية، مثَلُه مثلُ حبِّ الكلمة للمعنى، أي توجُّهِ الكلمة إلى معناها توجُّهَ تحقّق. ولكن كيف يتوجه الإنسان إلى الأحدية؟ في المطلق تنعدم الجهات فتنعدم عبارات الجهات، فلا «مِن» ولا «إلى» ولا «تحت» ولا «فوق» ولا «خلف» ولا «قدّام». توجُّه الإنسان إذاً ليس توجهاً «مِنْ» وليس توجهاً «إلى». إنه توجّهُ كشفٍ للحق بالحق، توجُّهٌ دون طريق. من هنا كان الشهود كشفاً وإشراقاً، إذ يرتفع حجاب الثنائية العددية فتنكشف الأحدية وتُشرق، فيبهر نورها الشهودي كل نسبية وتمّحي الجزئية والعددية وتضمحل الغيرية وتتلاشى الإزائية. الحب في التوحيد هو إذاً كشف حقائق الأحدية شهوداً يتأنس به الإنسان فلا يتشبث بالحجب يخاف من رفعها مستأنساً بوحشة الاحتجاب، كالحروف، إذا استأنس الحرف منها بانطوائه على نفسه وخاف من اجتماعه بغيره من الحروف وأصرّ على بقائه مفروقاً من غيره، فلا تؤلّف كلمةً ينكشف لها المعنى ويتجلّى فتتحقّق كلمةً بتجلّيه. الحب الناسوتي الذي يختبره الموحّد إذاً هو توجُّهُ حقيقته إلى الحق. هو اختباره كشفَ حقيقته وذلك بسعيه إلى طرح كل نزوع منه إلى فرق، فيُخلص حقيقتَه ويُبْرِئها من وهم الكثرة فتنكشف له الوحدة فتماهيه ويماهيها. وهذا معنى الحب الحق حيث لا عاشق مقابل عاشق ولا واحد بإزاء واحد

بل وحدةٌ فردٌ. تلاشت الغيرية وامّحى الفرق واضمحلّت الجهات وفني البُعد وانعدم القرب. هذا الحب هو من «جنس» الرحمة الإلهية للإنسان. هذه الرحمة الإلهية هي توجُّهُ الله الرحيم. هذا التوجه الرحموي لا يأخذ في التوحيد معنى الحركة بين اثنين. ذلك لأن الحق وجهٌ في حقيقته. ووجهُ الله هو ذاته، ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾[1]، ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[2].

الحب لدى الموحّد إذاً يقوم على توجُّهه الوجدي إلى الرحمة الأحدية، وذلك بتأييد هذه الرحمة ومددها.

هذا الحب التوحيدي إذاً لا يتحقق إلا بالتبرؤ من «الأنا»، أي بالتبرؤ من الانغماس في الثنائية ومن العذود عن الوحدة الأحدية. بهذا التبرؤ من «الأنا» يتهيأ الإنسان إلى التوجُّه إلى الواحد الأحد، وبتوجهه إلى الواحد الأحد يلتقي حبُّه الإنساني بحب الله الرحمة، فيشهد الموحّد المحبُّ صورةَ الحبِّ الرَّحمانيِّ الناسوتيِّ على قدر صفائه، أي فنائه عن «أناه». وبهذا الفناء يفنى عن أية مشاهدة إزائية لصورةِ التجلّي الشهودي، فلا يبقى فيه إلا المحبوب الإلهي. وإذ يفنى المحبُّ عن الإزائية يتجرّد المحبوب الإلهي من كل بشرية. إذ يُستهلك الحبُّ الإنساني بالرحمة الإلهية، فيتماهى المحبُّ الإنسانيُّ بأصله الإلهي، ويبقى هذا المحبوب الإلهي في هذا الإنسان الموحّد رحمانيةً ناسوتيةً منعكسة على مرآة قلبه صورةً تتجلّى في قلب هذا الموحّدِ على

---

(١) سورة البقرة (٢): ١١٥.

(٢) سورة الرحمن (٥٥): ٢٧.

مقدار صفائه من ثنائية الإزائية وتحققه بالأحدية الرحمانية الرحموية.

هذا التجلّي الشهودي في مرآة قلب الموحّد يأخذ من هذا الموحّد كلَّيَّتَه، كما يأخذ نورُ الشمس نورُ النجوم، فإذا بشهود القلب يؤثّر في شهود الجوارح ويستولي عليها، وإذا بالسرائر تؤثّر في الأبصار والبصائر، فترى ما تراه السرائر. يصدق ذلك الحديث القدسي:

> وما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبَّه.
> فإذا أحببته كنت سمعَهُ الذي يسمع به وبصرَهُ
> الذي يُبصر به ويدَه التي يبطش[1] بها ورجلَه
> التي يمشي بها[2].

ويفنى المشاهد، من حيث هو مشاهد، في صورة هذا التجلّي الشهودي فيضمحل الفرقُ لدى المشاهد لتحل محلَّه الوحدة، فإذا صورة الشاهد والمشهود واحدة غير مفروقة، كالناظر إلى شخصه في المرآة، على حد تعبير العارف بالله رويم بن أحمد البغدادي إذ قال: «المعرفة للعارف مرآة إذا نظر فيها تجلّى له مولاه»[3]. وهكذا ببلوغ الموحّد حالَ المشاهدة يستهلكه اليقين، فتتحقّق فيه نعمةُ الرضى حيث يرتمي في الحق ويتمتع بهذا الجمال الشهودي يتراءى من خلاله التجلّي الوجوديُّ فيرى الوجودَ على حقيقته وقد استهلك الحبُّ منه كل شيء، فصفا من

---

(١) يبطش لغةً تعني يمسك.

(٢) البخاري، **الجامع الصحيح**، ج ٧، كتاب الرقاق، الباب ٣٨، ص: ١٩٠.

(٣) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص: ٣١٤، راجع أيضاً ص: ٨٠ من كتابنا هذا.

كل «أنا» فتحقق أنه هو والكون كلّه عبارة للحق، كما الكلمة عبارة للمعنى. وهكذا تنكشف الحجب فيرى المحبُّ الحبيبَ، على حد تعبير رابعة العدوية إذ تقول في هذا الحب الحق مخاطبةً الحبيب الإلهي:

ولَقَ للا ذيلَن تَلَه لٌل ه

فكشفُك للحجبِ حتى أراكا[1]

والجدير بالذكر أن هذا البيت قد ورد في موضع آخر:

ولَم للا ذيلَن تَلَه لٌل ه

فلستُ أرى للكون حتّى أراكا[2]

وهذا أيضاً مصداق لكون الحبّ الحق يؤدي إلى رؤية الله، فيتحقق المحبُّ بشهوده الله أنه هو والكون بأجمعه في الله الذي لا غيريه له. ذلك ما عناه أبو يزيد البسطامي إذ قال:

فإذا صحّ حُسنُ ظنِّ العبد بالله وقع ظنُّه بربه، وقلبُه بظنِه، ونفسُه بقلبه، فصار من حيث شاء إلى حيث شاء بمشيئة الله. ويأتيه كل شيء وهو على مكانه بلا عناء: يأتيه المشرقُ والمغربُ كلُّه. فكلما ظنَّ بمكان فالمكان يحضره وهو لا

(١) أبو طالب المكي، **قوت القلوب**، ج ٢، ص: ١١٣؛ Louis Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d.Islam*, p: 6.

(٢) الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوّف**، ص: ١١٠.

> يحضر المكان؛ إذ هو لا يزول ثمَّ لا يزولُ، إذ هو مع من لم يزُل ولا يزال، إذ هو مَن هو لم يزُل ولا يزال. فافهم ذلك. تتبعه الأشياء ولا يتبع شيئاً. إنما الأشياء كلُّها كائنٌ من الله[1].

المحبُّ الحق هو ذلك الذي لا يبقى منه شيءٌ وهمٌ ليكون خارجَ الله. قال أبو عبدالله القرشي: «حقيقة المحبة أن تهب كلَّك لمن أحببت فلا يبقى لك منك شيء»[2]. المحب الحق، كما ذكرنا في غير هذا الكتاب، «هو ذلك الذي لا كُلَّ له ولا بعض، هو ذلك الذي استُهلك في المحبوب»[3].

هكذا يشهد الموحّد تجلّي الجمالِ الشهودي. تُمحق من الموحّد أنائيته، فتُمحَقُ رؤيته الإزائية ليفنى، من حيث شهودُه لصورة تجلّيه تعالى التي لا حدّ لها ولا كثافة.

ويأخذ هذا الرضى الطوباويُّ الموحِّد إلى تسليم محضٍ ينعم به في ملكوت الله مسبِّحاً في بحره الذي لا قعر لَه يحدُّه، ولا شاطئ له ينتهي به: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ اليقين ۞ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ العَظِيمِ﴾[4]، ﴿وَإِنَّهُ لَحَقُّ اليَقِينِ ۞ فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ العَظِيمِ﴾[5].

---

(١) السهجلي، النور من كلمات أبي طيفور، ص: ٧٥.

(٢) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص: ٣٢١، أنظر أيضاً، عبد القاهر السهرودي، **عوارف المعارف**، ص: ٥٠٧، زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوي، **الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، الطبقات الكبرى**، ج ٢، ص: ٢٨٤.

(٣) أنظر كتابنا، **عاشقات الله**، ص: ١٦٠.

(٤) سورة الواقعة (٥٦): ٩٥-٩٦.

(٥) سورة الحاقة (٦٩): ٥١-٥٢.

وحقُّ اليقين هو أعلى درجاتِ اليقين يأتي دونه عين اليقين ثم علم اليقين. فعلم اليقين «ما كان عن طريق النظر والاستدلال»[1]، كما قال عبد القاهر السهروردي، أو كما قال عبد الكريم القشيري: «ما كان بشرط البرهان»[2]. وقد قال تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾[3]. أمّا عين اليقين، فهو، كما قال عبد القاهر السهروردي أيضاً: «ما كان من طريق الكشوف والنوال»[4]. أو كما قال القشيري: «ما كان بحكم البيان»[5]. وقد قال تعالى: ﴿لَتَرَوُنَّها عَيْنَ اليقين﴾[6]. أما حقّ اليقين فهو، كما يقول السهروردي: «ما كان بتحقيق الانفصال عن لَوث الإتصال بورود رائد الوصال»[7]. أو كما يقول القشيري: «ما كان بنعت العيان»[8]. وقد قال تعالى، كما سبق أعلاه: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾،[9] ﴿وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ﴾[10]. وقد فرّق القشيري بين هذه الدرجات الثلاث لليقين بقوله: «فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحق اليقين لأصحاب المعارف»[11].

---

(١) عبد القاهر السهروردي، **عوارف المعارف**، ص: ٥٢٧ . ٥٢٨.

(٢) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص: ٨٥.

(٣) سورة التكاثر (١٠٢): ٥ .

(٤) السهروردي، **عوارف المعارف**، ص: ٥٢٨.

(٥) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص: ٨٥.

(٦) سورة التكاثر (١٠٢): ٧.

(٧) السهروردي، **عوارف المعارف**، ص: ٥٢٨.

(٨) القشيري، ص: ٨٥.

(٩) سورة الواقعة (٥٦): ٩٥.

(١٠) سورة الحاقة (٦٩): ٥١.

(١١) القشيري، **الرسالة القشيرية**، ص: ٨٥.

ذلك هو تجلّي الشهود الذي يُسكر الموحّد إذ يرشف خمرة حبه الإلهي فتذهب به إلى حيث يسترسل، بلا حيث، في الله بالله، فيسافر بهذا التحقق إلى ما لا نهاية له ويردّد مع شيخ من شيوخ التوحيد هو الشيخ يوسف الكفرقوقي هذه الأبيات:

قُمْ إليـنا نغتنمْ طيبَ التلاقْ
في دُجى ليلٍ وقد أرخى رواقْ
قمْ إلى نَيلِ الرجا يا ذا الحِجى
مذْ صفا الوقتُ لنا فيه وراقْ
قد تجلّى للندامى ساقياً
كأسُهُ صافِي البَهَا حُلوَ المذاقْ
قَرْقَفٌ من عهدِ آدمْ كرمُها
غرسُه في قلبِ من للحبّ ذاقْ
قهوةٌ مازجَتْ شقَّ قلبِ المرئِ
ولنشوى إلا بوجدٍ لا يُطاقْ
قَلقَلَتْ همَّ المُتبدّين نورُها
فغدا مستلَباً دون الرفاقْ
قلتُ للساقي أدرْها واسقِني
واغتنمْ طيبَ اللُّقا قبلَ الفِراقْ
قال: خُذها بالصفا قد عُتِّقَتْ
وادخُلِ الحانَ فقد نلتَ الوفاقْ
قلّ من فازَ بها في حانها
غيرُ من جَدَّ في جدّ السباقْ

ـة ارَنَ لل ـسـ ـعـ دُـنـ شـ اوى خَـ ـمْ رِهـ ا

أين مَنْ مِنْ صَحْوِهِ بالسكرِ فاقْ[1]

هنا لا بد من أن نسأل عن سبب تسكين الشيخ الميمَ في كلمة «آدم» في البيت الرابع. ألأنَّهُ أراد ضبط الوزن على حساب قواعد اللغة أم لأنه أراد أن يشير بالتسكين إلى ثبات آدم على التوحيد إذ حقق السكينة والاستقرار في توحيده. لكأن الشيخ الكفرقوقي فضّل مخالفته أصول اللغة ليشير إلى سكون آدم في الله بطاعته له واستقراره. وقد سكنت أرواح الموحّدين في الله. فإذا كانت أرواحُ الموحّدين تسكنُ في توحيد الواحد الأحد فكيف بالحري أبو الموحّدين وسيدُهم وأمامهم.

ثم لا بد هنا من ملاحظتين أُخرَيَين، الأولى استعمال الشاعر في البيت الثالث لكلمة الندامى. قد يبدو للقارئ أن الشاعر يقصد هنا جمع نديم. ولكن جمع نديم هو ندمان أما ندامى فهي جمع نادم. فهل أخطأ الشاعر لضعف اللغة لديه؟ قد يجوز ذلك، خصوصاً أن الشاعر عاش في القرن السادس عشر، أي في عصر الانحطاط الأدبي. ولكن هل يمكن أن يكون الشاعر قد تقصّد استعمال كلمة ندامى بمعناها اللغوي الذي هو جمع للنادم؟ وكأنه يريد أن يقول إن الله قد تجلى للنادمين على ذنوبهم التائبين الذين اجتمعوا في خان الرحمة يشربون الخمرة الإلهية. أما الملاحظة الثانية فهي في البيت التاسع حيث روي عجزه: «غير من جدَّ في جِدِّ السباق» وفي ذلك خلل في الوزن. فهل هذا الخلل ناتجاً عن

---

(١) عارف أبو شقرا، **ثلاثة علماء من شيوخ بني معروف**، ص: ٦٣-٦٤.

عدم تمكن الشاعر من ضبط بحر الرمَل الذي نظمت فيه القصيدة؟ أم أن الشاعر أراد القول: «غير من جدَّد في جدّ السباق» وبه يستقيم الوزن ويكون الشاعر في ذلك مذكِّراً القارئ بوصية توحيدية رئيسة وهي أن تجديد الاعتقاد بالتوحيد هو من الأمور الواجبة على الموحّد في سعيه الحثيث إلى التوحيد.

ثم يصف الشيخ الكفرقوقي الخمرة الإلهية فيقول إن من سكِر بها أفاق من صحوه الدنيوي الذي هو السكر الحقيقي ودخل في حقيقة الصحو ففاق غيره ورجَحَ معرفةً وتحقُّقاً. أما الصاحي الأكبر فهو ذلك الإنسان الكامل، نقطةُ بيكارِ دائرةِ الوجود. هذا الإنسان الكامل الذي هو سيد المرسلين خاطبه الشيخ علي فارس أحد كبار الأولياء فقال في قصيدة له:

يا روح روحِ حياة الدهر يا مختارْ

يا محضَ نورٍ منه امتدّت الأنوارْ

يا مرسَلاً بالهدى يا نقطة البيكار(١)

هذه النقطة، نقطة البيكار، هي لدى الموحّدين، كما ذكرنا من قبل، عبارةُ واضع نقطة مركز الدائرة، أو قل إبداعها. وبالتالي فإن نقطة البيكار هذه هي أمرُ نقطةِ المركز، هي أمر الله الذي عنته الآيتان القرآنيتان: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون ۞ فَسُبْحَانَ الذي بِيَدِهِ مَلَكوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُون﴾(٢). أمر الله هذا هو إذاً شأنه الذي «عقل بإرادته العشقية

(١) راجع كتابنا، **الشيخ علي فارس**، ص: ١١٨.

(٢) سورة يس (٣٦): ٨٢-٨٣.

الدائرةَ كلها»[1]. إذاً حركة هذا الأمر حول نقطة المركز، وقد ذكرنا ذلك في هذا الكتاب آنفاً، هي انجذابه العشقي إلى نقطة المركز التي هي أيضاً منجذبة، بما هي عليه من رحمةٍ مستمدة من صاحبها، إلى مظهره الكوني، أي إلى الدائرة الكونية التي مبدأُها ومنتهاها نقطة البيكار العاقلةَ جميعَ الوجود. ذلك ما تشير إليه الآيتان المذكورتان أعلاه.

من هنا كانت الآية الشريفة ﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ تشير إلى الصفات الحقيقية لهذا الأمر الإرَادة المبدَع نوراً محَضاً من محض نور المبدِع الواحد الأحد المنزَّهِ عن الحدّ والغيرية والكيفية الذي هو ﴿نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾[2].

هذا المبدَعُ الأمرُ الإرادةُ هو إذاً الإنسانُ الكامل. مثَلُهُ من الله المُبدِع الأحد مثَلُ نقطة البيكار من واضع نقطة المركز المحرِّكة لها، كما سبق القول. وكما نقطة البيكار هي علَّة الدائرة كذلك هذا الأمر الإرادة هو علَّةُ الكون، وكما نقطة البيكار هي عبارة واضعِ نقطة المركز وإبداعُه كذلك هذا الأمرُ الإرادة هو عبارة الله وإبداعه، وكما نقطة المركز، أو قل واضع نقطة المركز يحوي نقطة البيكار ودائرتَها كذلك الله يحوي أمرَهُ الإرادة وجميعَ هذا الكونِ معلولَ هذا الأمر، وكما نقطة البيكار تدور حول نقطة المركز دورانَ حبٍّ شوقي، كما حب الكلمة لمعناها، كذلك هذا الأمر الإرادةُ يتحرّك دائرةَ حبٍّ لله وفيه وبه حول تأييد الله له. وكما نقطة البيكار تستمد وجودها وحركتها من نقطة المركز كذلك هذا الأمرُ الإرادةُ يستمدّ وجوده وحركته وإحاطته للكون من تأييد الله، وكما نقطة البيكار تعقل ذاتها

(١) راجع مقالنا، «الرحمة والرحمانية والمحبة عند الموحدين»، ص: ٧٤.

(٢) سورة النور (٢٤): ٣٥.

وتعقل الدائرة وتعقل مَدَد نقطة المركز لها كذلك الأمرُ الإرادةُ يعقِلُ ذاته ويعقِل الكونَ ويعقل تأييد الله ومدده.

﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ تحوي إذاً الصفات الحقيقية لهذا الأمر الإرادة. فاسم الله هو من الله كالكلمة من المعنى. فالله هو معنى المعاني واسمه هو كلمة هذا المعنى. المظهرُ الناسوتي للألوهة هو، بكلام آخر، التجلّي الرَّحماني الناسوتي لناسوتية الإنسان على قدر توجه ناسوتية هذا الإنسان إلى الله. وقد عرَّف الجيلي الرَّحمانية بقوله:

> هي الظهور بحقائق الأسماء والصفات.. واعلم أن الرحمانية هي المظهر الأعظم والمجلى الأكمل الأعم[1].

أما الرَّحمة فهي فعل المحبة الإلهية في صورة تجلّي الله الوجودي. وتجلّي الله الوجودي هو هذا الكون ومن فيه وما فيه. وهو من الله كالدائرة من نقطة المركز. أما الدائرة فهي مسار نقطة البيكار حول نقطة المركز. وما هذا المسار، أي هذه الدائرة، أي هذا الكون بأجمعه، إلا حركة نقطة البيكار، كما ذكرنا غير مرةٍ في هذا الكتاب. هذه الحركة إذاً هي نقطةُ البيكار موصوفةً، نقطة البيكار قائمةً بالحق، مؤديةً حقيقتها، أي كمالها الأخص بها. وما نقطة البيكار إلا العلّةُ الأولى للدائرة وغايتُها معاً، أي هيولى الدائرة وصورتُها. تماهت الهيولى والصورةُ في نقطة البيكار، عبارةٍ واضعِ نقطة المركز وتجلّيه الأصلي.

---

(١) الجيلي، **الإنسان الكامل**، ج ١، ص: ٤٥ و ٤٦، أنظر ص: ١٣٧ من كتابنا هذا.

وهكذا فالموحّد، بتحرره من «أناه» وبالتالي باستدلاله بهذا الأمر الإرادة الذي هو هيولى الموجودات وصورتُها معاً، أي أصل الموجودات وغايتُها معاً، وباتّباعه لنقطة البيكار في مسارها الدائري، إنما يشهد في قلبه المخلص الصورة الانعكاسية للمرآوية للرحمانية من خلال ناسوتيته. وكلما جرّد ناسوتيتَه من الثنائية انجلت مرآة قلبه فشهد صورته الانعكاسية شهوداً أوضح وأتمّ. هذا الشهودُ اليقيني هو ثمرة الأنس بهذه الحضرةِ الإلهية المحيطة بالوجود الذي هو متجلاه، بل تجلّيه سبحانه. ذلك ما أوضحه أيضاً محيي الدين ابن عربي في قوله:

> العالَم مرآة الحق والحق مرآة الرجل الكامل، وينعكس النظرُ في المرآة فيظهر في المرآة ما هو في المرآة الأخرى، ولا يَعرِف ذلك إلا مَن رأى ذلك، فيري الحقُ في الخلق قيّوميّتَهُ بكونه قائماً عليه بما كسب، والحقُّ مرآةٌ للخلق، وقد رأى الحقُّ نفسه في خلقِهِ، فرأى الخلقُ في مرآةِ الحقّ صورةَ ما تجلّى من الحقّ في مرآة الخلق[1].

وفي هذا النظر إلى المرآة الأنسُ كلُّ الأنس. والأنسُ، كما قال ذو النون المصري، «هو انبساط الحبِّ إلى المحبوب»[2] والحب إنما هو أساسُ كل ذلك. على أن أساس الحب هو المعرفة التوحيدية. ولا يظفر المرءُ بالأنس، كما يقول أبو نصر السرّاج، إلا إذا «كملت طهارته وصفا ذكرُه واستوحش من كل ما

---

(١) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، مج ٨، الباب ٥٥٩، ص: ٢١٣.

(٢) الكلاباذي، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، ص: ١٠٦.

يشغله عن الله تعالى، فعند ذلك آنسه اللهُ تعالى به»[1]. هذا الأنسُ هو إذاً شرطٌ للمشاهدة، إذ يأخذ الحقُّ من الموحّد كلَّ انشغالٍ له بغير الحق. وغيرُ الحق وهمٌ إذا نُظِر إليه مستقلاً عن الحق. ذلك هو سرُّ الوجود في التوحيد. كل من يشغل ذاته بغير الحق كان في غفلة عن النور، وبالتالي كان مستغرقاً في العدم والبهتان. ذلك ما أراد رويم بن أحمد البغدادي أن يعبِّر عنه واصفاً أُنسه بالله عندما قال مخاطباً الله:

شَغَلْتَ قلبي بما لَدَيكَ فما
ينفكُّ طولَ الحياةِ من فِكَري

آنستني منك بالودادِ وقد
أوحشتني من جميع ذا البشرِ

ذِكرُكَ لي مؤنسٌ يعارضني
يوعدني عنك منكَ بالظفرِ

وحيثما كنتُ يا مدى هِممي
فأنتَ مني بموضِع النظرِ[2]

من هنا عرَّف محيي الدين ابن عربي الأنس بأنه: «أثرُ مشاهدة جمالِ الحضرة الإلهية في القلب، وهو جمالُ الجلال»[3].

---

(١) السرّاج، **اللُمَع**، ص: ٩٦.

(٢) الكلاباذي، **التعرّف لمذهب أهل التصوف**، ص: ١٠٧؛ السهرودي، **عوارف المعارف**، ص: ٥١٢.

(٣) ابن عربي، **كتاب اصطلاحات الصوفية**، في **رسائل ابن عربي**، ص: ٥٣٢.

هذا الأنس إذاً هو ثمرة توجّه الموحِّد إلى الكمال، أي هو ثمرة مسارِهِ على «خطى» نقطة البيكار يحدوه الشوق إلى نقطة المركز. أقول يحدوه، لأن سماع الذكر يرقِّق النفس ويحثّ الفؤاد على استرسال الروح. وقد ذكر السرّاج عن أبي القاسم الجنيد:

> أنه قيل له: كنتَ تسمع هذه القصائد وتحضر مع أصحابك في أوقات السماع، وكنتَ تتحرك، والآن فأنت هكذا ساكن الصفة، فقرأ عليهم الجنيد هذه الآية: ﴿وَتَرَى الجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنْعَ اللهِ الذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[1]، فكأنه يُشير بذلك، والله أعلم، يعني أنكم تنظرون إلى سكون جوارحي وهدوء ظاهري، ولا تدرون أين أنا بقلبي، وهذه أيضاً صفةٌ من صفات أهل الكمال في السماع[2].

أنسُ الموحِّد بالله يجعله يعترف بالافتقار إلى مدَده تعالى وتأييده، فيتضرع إليه بأن يكلأه بعنايته ويحيطَه بحوله وقوته. بذلك يبقى الموحّد مستشعراً بالرحمة الإلهية مشاهداً الرحمانية جادّاً في مسارِهِ متخلّصاً من وحشة الغربة رائياً إلى ناسوتيته في ناسوت الحق حاضراً في حضوره سبحانه. وقد قال أبو سعيد الخراز: «الأنس محادثة الروح مع المحبوب في مجالس القرب»[3].

ولا يستأنس المرء بالله وهو مستغرق في الكون بما فيه من

---

(١) سورة النمل (٢٧): ٨٨.

(٢) السرّاج، **اللُمَع**، ص: ٣٦٦-٣٦٧.

(٣) السهرودي، **عوارف المعارف**، ص: ٥١٢.

مظاهر على أنه مستقل عن الواحد الأحد الذي لا غيرية له، بل الأنسُ بالحق سبحانه يؤدي بالموحّد إلى الاستشعار بإنعامه عليه بنعمة وجوده ونعمة ظهوره حباً له ورحمةً به، وبنعمة إبداعه للذين يهدونه إليه، وبنعمة التصديق بربوبيته والتأنس إليه. وقد قيل لأحدهم: «من معك في الدار»؟ قال: «الله تعالى معي، ولا يستوحش من أنس بربه»[1]. ذلك لأنَّ الأنسَ هو الحياة في الله، والحياة في الله هي حقيقة التوحيد.

والاستشعار بإنعام الله يتطلب من الموحّد أن يعرف أن إنعامه هو شأن إلهي لم يميّز واحداً به دون واحد ولم يخصّ بعض خلقه به دون بعض. سرّ النعمة أن تُفرغ قلبك من الحول والقوة ومن الظن بأن الله خصّك بها دون غيرك. استشعارك بالنعمة هي إزالتك حجب الأنا عنك، ونظرك إلى رحمته الرحمانية على أنها ذاته، فإذا أزلت حجب «الأنا» التي تحجب إشراق نِعَمه عليك، تنكشف لك هذه النِعَم. أما إذا اعتقدت أن استحقاقك لنعمة الله هو لعمل أو علم فدليل على تسلّط أنائيتك عليك وبالتالي على ضلاعتك في الشرك وعلى قيامك في الكثرة القائمة على المخالفة. من هنا كان الأنس بالله مؤالفةً وتوافقاً مع حقيقة الوجود وكانت الوحشة مخالَفةً وتنافراً مع الله وبالتالي مع هذا التجلّي الوجودي.

أما الأنس بالناس دون الأنسِ بالله فهو «أنائية موحشة»، كما ذكرنا في غير هذا الكتاب، لأنها «تؤنسك بذاتك الوهم وبنفسك

---

(١) المصدر نفسه، ص: ٥١٢.

الأمّارة فتحاول هذه النفس تسخير الخلق لمآربها الدنيئة ورغباتها الصلصالية»[1].

من هنا كان الأنس بالله ثمرةَ حبك له تعالى ورحتمه بك. والأنسُ، كما ذكرنا في الكتاب نفسه أيضاً، «إنما هو القربُ، والقربُ إلى الله إشراقٌ منه ومعرفةٌ به وحياةٌ فيه»[2].

ومن أفضل ما نختم به هذا الكتاب ما قاله السيد الأمير جمال الدين عبدالله التنوخي في رسالةٍ له بعث بها إلى أحد مريديه وهو الشيخ أبو عبد القادر زين الدين ريّان حين توجُّهِه إلى الحج، قال:

> وفي الحقيقة ما ثَمَّ غربةٌ إلا بالحجبة عن مشاهدة الحقّ، لأن المحقّين غربتُهم في حُجبتهم عن مشاهدة الأنوار. لأنْ ما وُجد الخلق إلا لهذا الأمر، فإذا اتّحدوا به لم يكونوا بغرباء، بل الغربةُ أن يكون العبدُ منقطعاً عن مولاه مشتغلاً بلذّاته وهواه، منكوساً في الباطل ومهواه، فهو في مَهْمَه البلا وجهد الشقا وعظم العنا، وغَضِبَ عليه ربُّ السما. نعوذ بالله من داء العمى[3].

---

(١) أنظر كتابنا، **عاشقات الله**، ص: ١٣٢.

(٢) أنظر المصدر نفسه، ص: ٢٣.

(٣) السيد الأمير جمال الدين عبد الله التنوخي، **نسخة ما كتبه إلى الشيخ أبي عبد القادر زين الدين ريان**، مخطوطة في مكتبة المؤلف.

الملحق



ابتهالات توحيدية

-١-

رُحماكَ يا ربّ! يا مَن خزائنُه ملأى بخير لا ينضب!
يا من يعلَمُ ما لا نعلم، ويُحبُّ كما لا نُحبّ!
يا من رحمتُه عمَّتْ كلَّ مظهرٍ مِن وجوده، ولطفُه أنار لطافةَ الوجودِ وكثافَته!
بمحبَّتِكَ أوجدتَ مَنْ أوجدتَ وأوجدتَ ما أوجدت.
رُحماكَ يا ربِّ! اجعلنا نرى رحمتَك،
قدِّرنا على أنْ نلطِّفَ كثافتنا لنستشفَّ حُبَّك
ونشهدَ وجَهك،
وتطيبَ قلوبُنا بأنسك.
أنِرْ يا ربِّ قلوبَنا بنورك
لنرى الأشياءَ بك،
فنرى نعمتَك،
ونرى لطفَكَ،
ونكتشفَ وجهَك

ونجمّلَ ذواتنا بجمالك.
اللّهمَّ إني أسألُك أن توفّقنا إلى حمدِك،
وأن توفّقَنا لتقبُّل نِعمتك،
وأن توفّقَنا للفرَحِ بقضائك،
وأن توفّقَنا لأن نحبَّك كما تحبُّنا،
وأن توفّقَنا لمرضاتك،
وأن توفّقَنا للتسليم إليك.
اللّهُمَّ أوزِعنا ن نُحبَّك أنت،
ونطلبَكَ أنت لا أن نطلبَ منك.
صَفِّ يا ربّ مرآتَنا.
واجلُ الرَّينَ عن بَصَرِنا وبَصيرتنا
لنشهدكَ
برأفتِك وإحسانِك.

-٢-

شهدتُك يا ربّ،
فإذا أنا مُفْعَمٌ بالحب يتنزّل عليَّ من لَدُنْك!
يخترق الأزل إلى زمَنيَّةِ قلبي فيلفُّه به ويُحيله أزلياً لَدُنِيّا!
ها إن المُحِبَّ ليستحيلُ محبوبا!
وها إنّه ليستحيلُ حبّاً!
المحبُّ والمحبوبُ والحبُّ واحد!

كما في البدء كذلك الآن.
اضمَحَلَّ الآنُ في الزمان واضمحَلَّ الزمانُ في نقطةِ الأزل!
امَّحق كلُّ موجودٍ في الموجِد.
تلاشى كلُّ شيءٍ في الشائي.
تاهت الجلبةُ،
انسحقت،
غرقتْ في بحرٍ من سراب،
عادتْ حبَّةَ رملٍ في مَهْمَهِ الصمت،
امَّحَتِ الأنا بالهُو.
امّحى كلُّ مُرادٍ بالمُرَادِ الحقِّ،
بالمُريد.
والمعدودُ الْتُهِمَ في الواحد،
كما تُلتَهَمُ الآجالُ في الأزل.
فلا جَمْعَ ولا كثرة،
ولا عدد ولا آحاد.
زُمَّ المدى، وَلجَ في النقطة.
حجَّ البيتُ إلى ربِّ البيت.

-٣-

أرنو إليكَ، أيها الحبيب، حبّاً وفرحاً وهيبةً وأنسا،
وترنو إليّ حبّاً ورحمةً ورأفة.

ويمتزج رنا طَرْفي برنا طرْفِك.
ويذوبُ بطرْفِكَ طرْفي،
فإذا أنا أرنو بطرْفِك...
أدعوك فيرجع إليّ صوتُك يدعوني إليك،
ينسدل عليّ دافئاً،
يغمرني بحنانه،
يلفّني بأنغامِ أنوار أنامِله،
يحدب عليّ،
فأستحيل صوتاً يذوب بصوتك،
يدعوني إليك!
اللهمّ لبيك،
اللهم لبَّيك!

-٤-

أيها المعنى الذي هو أُنسُ الاسم ورجاء المسمّى،
أيها النور الذي لا تنكشف للإنسان الحقيقةُ إلا به.
أيها الإله الذي هو في داخل الوجود صورتُه، وفي خارج الوجودِ صورتُه،
مَن يحبّك يكن ذليلاً لك،
ومن يحبّك يكن عزيزاً بك.
وكيف لا يكون ذليلاً لك، وهو لا يحبّك إلا إذا انتفت الأنا منه، فانتفى الاستكبار، فنظر إليك

وقد اعترف بالعجز متضرّعاً إليك مشوقاً إلى وجهك.
وكيف لا يكون عزيزاً بك، وهو، إذ يعرفُكَ بأحديتك، يحبّك بكليّته،
وتنتفي منه كلٌ غيريّة،
فلا يبقى في ذاته حظّ إلا لك، بل تعود ذاته كلّها حظّاً لملكوتك.
وكيف، وقد أدركَتْه هذه الحال، يبقى فيه أيُ مكانٍ لرياء،
أو أيُ مكانٍ لخوفٍ من شرّ؟
أو كيف تبقى فيه أيّة استكانةٍ لظلم، أو أيُّ استسلام لشرّ؟

-٥-

ما أحبَّكَ يا الله
وما أرحمك وما أكرمك وما أجوَدَك!
أنت الجود عينُه،
جودُك لا يقع في الزمن.
هو دائمٌ لا أَجَل له.
قبل الأزَل كان، وبعد الأبد.
وأيّ أزَلٍ لك وأيُّ أبَد.
هذان ذوا دلالة زمنية،
وأنت مؤزِّلُ الأزلِ ومؤبّد الأبد.
تعاليت عن القَبل والبَعد.
أحطتَ بهما وحدبتَ عليهما وضممتهما تحت جناحيك.
جودُكَ، أيها الحبيب، قبل وجود ما تجود به.

جودكَ حالٌ من أحوالك نزل عليّ فأحاط زمنيَّتي بدواميَّته،
ونسبيّتي بمطلقيَّته، ونهائيَّتي بلانهائيّته، ومكانيّتي بلامكانيّته.
جودُك، أيها الحبيب، هو حبُّك.
وحبّي لك بدوٌ من حبّكَ تنزَّل عليّ سِرّاً من سرِّكَ!
حبُّك المعنى وأنا الخطّ
حبُّكَ المدامةُ وأنا الكرمة
حبُّك السكرُ وأنا السكران...
إيه أيها الحبيب الإلهيّ!
بكوثر حبّك وحّدتَ آلاءك في جنّتك،
وبكوثر حبّكَ وحّدتَ آلاءك على أرضك،
وبكوثر حبِّكَ وحّدتَ أرضكَ وسماءك

-٦-

كيف أُحبُّك؟
والحبُّ
انسلال الواحد من عين الإثنين...
ذاتي ارتدّت عن ذاتِها،
جذَبها العِشقُ
إلى المعشوق،
أحالها وهجاً،
صَهَرها الوهجُ بذاتِكَ الوهج...

فإذا الوهجُ،
إذا العشقُ
الْتِهامُ هيولى الذاتِ
في ذاتِكَ المحيط...
أُحبُّكَ...
كيف أحبُّكَ
والحبُّ فِعل انجذابِ الفَرْقِ إلى الجمْع
وقد سُلِبتُ
مذْ عرفتُكَ
الفعلَ!
كيف أحبُّكَ؟
وذاتي رَجْعٌ لذاتك...
أيُّ رجعٍ
وذاتكَ عصفتْ بالحُجب،
هدَّت الجدران،
دكّت الأسوار...
كيف أحبك؟
وقد أطفأتْ ذاتُك ذاتي
كما تطفئُ بُقعةً من ليلٍ
كوكبةٌ من شموس!
كيف أُحبُّك؟
وقد استهلَكَتْ ذاتُك ذاتي

فعدتُ رهيناً
لغيبةِ ذاتي
ومحوِ صفاتي...
أُحبُّك!
أُحبُّكَ بذاتك،
فذاتُكَ ذاتي،
وشخصُك ذاتي،
ووحدةُ كلِّ العوالِمِ
ذاتي!

بعض أعلام العرفان
الوارد ذكرهم في هذا الكتاب
مع تأريخ وفاتهم

قبل العام ٤٠٨ﻫ/١٠١٧م

ابن عطاء، أبو العباس (ت ٣٠٩ﻫ/٩٢٢م).
البسطامي، أبو يزيد (ت ٢١٦ﻫ/٨٧٤م).
التستري، سهل بن عبد الله (ت ٢٨٣ﻫ/٨٩٦م).
الجنيد، أبو القاسم (ت ٢٩٧ﻫ/٩١٠م).
الحلّاج، الحسين بن منصور (ت ٣٠٩ﻫ/٩٢٢م).
الخرّاز، أبو سعيد (ت ٢٧٧ﻫ/٨٩٠م).
الداراني، أبو سليمان (ت٢١٥ﻫ/٨٣٠م).
الدقّاق، أبو علي حسن (ت ٤٠٥ أو ٤٠٦ﻫ/١٠١٤ أو ١٠١٥م).
ذو النون المصري (ت ٢٤٥ﻫ/٨٥٩م).
رابعة العدوية (ت ١٨٠ﻫ/٩٤٦م).
رُوَيم بن أحمد البغدادي (ت ٣٠٣ﻫ/٩١٥ أو ٩١٦م).
السجستاني، أبو يعقوب (ت القرن الرابع ﻫ/القرن العاشر م).
السرّاج، أبو نصر (ت ٣٧٨ﻫ/٩٨٨م).
الشبلي، أبو بكر (ت ٣٣٤ﻫ/٩٤٦م).
الكلاباذي، أبو بكر (ت ٣٨٠ﻫ/٩٩٠م).
النعمان، القاضي أبو حنيفة ابن محمد (ت ٣٦٣ﻫ/٩٧٤م).
النِّفّري، محمد بن عبد الجبار (ت حوالى ٣٥٤ﻫ/٩٦٦م).

النوري، أبو الحسين (ت ٢٩٥هـ/٩٠٩م).
الواسطي، أبو بكر (ت ٣٢٠هـ/٩٣٢م).

بعد العام ٤٠٨هـ/١٠١٧م

ابن عربي، محيي الدين (ت ٦٣٨هـ/١٢٤٠م).
ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٩هـ/١٣٩٠م).
أبو عبدالله القرشي (ت ٥٩٩هـ/١٢٠٢ أو ١٢٠٣م).
جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢هـ/١٢٧٣م).
جمال الدين عبد الله التنوخي، السيد الأمير (ت ٨٨٤هـ/١٤٧٩م).
الجيلي، عبد الكريم (ت ٨٠٥هـ/١٤٠٢ أو ١٤٠٣م)
حيدر آملي (ت ٧٨٧هـ/١٣٨٥م).
زين الدين عبد الغفار تقي الدين (ت ٩٦٥هـ/١٥٥٧م).
السهروردي، عبد القادر (ت ٥٦٣هـ/١١٦٨م).
الشريف الجرجاني، علي بن محمد (ت ٨١٦هـ/١٤١٣م).
الشيخ الفاضل، محمد أبو هلال (ت ١٠٥٠هـ/١٦٤٠م).
صدر الدين الشيرازي، ملا صدرا (١٠٥٠هـ/١٦٤٠م).
علي فارس، الشيخ (ت ١١٦٧هـ/١٧٥٤م).
عين القضاة الهمذاني (ت ٥٢٥هـ/١١٣٠ أو ١١٣١م).
الغزالي، أبو حامد (ت ٥٠٥هـ/١١١١م).
القشيري، عبد الكريم بن هوازن (ت ٤٦٥هـ/١٠٧٣م).
قيصري، محمد داود (ت ٧٥١هـ/١٣٥٠م).
الكاشي، كمال الدين عبد الرازق (ت ٧٣٥هـ/ ١٣٣٤ أو ١٣٣٥م).
الكرماني، أحمد حميد الدين (ت بعد ٤١١هـ/١٠٢٠م).
الكفرقوقي، الشيخ جمال الدين يوسف (ت أواخر القرن العاشر هـ/أوخر القرن السادس عشر م).
نجم الدين كبرى (ت ٦١٨هـ/١٢٢١م).
الهجويري، علي بن عثمان (ت حوالى ٤٦٥هـ/١٠٧٣م).

المصادر والمراجع

• الآمُلي، السيد حيدر، **أسرار الشريعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقيقة**، بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

• ابن تغري بردي، جمال الدين يوسف، **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، ج ٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٢٩ - ١٩٥٦م.

• ابن خلِّكان، أحمد بن محمد، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، ج ٢، بولاق: دار الطباعة المصرية، ١٢٩٩هـ.

• ابن عبد ربه، أحمد بن محمد، **العقد الفريد**، ج ٢، تحقيق أحمد أمين، أحمد الزين، إبراهيم الإبياري، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٩هـ/١٩٤٠م.

• ابن عطاء الله «الحكم العطائية» في بولس نويا، **ابن عطاء الله (٧٠٩/ ١٣٠٩) ونشأة الطريقة الشاذلية**، بيروت: دار المشرق، ١٩٩٠.

• ابن عربي، محيي الدين محمد بن علي، **الإسرا إلى المقام الأسرى أو كتاب المعراج**، تحقيق د. سعاد الحكيم، بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

• ابن عربي ــــ ، «اصطلاحات الصوفية»، في **مجموعة رسائل**

ابن عربي، مجلد ١، تقديم وضبط محمد شهاب الدين العربي، بيروت: دار صادر، ١٩٩٧م.

• ابن عربي ـــــ ، «جذوة الاصطلاء وحقيقة الإجتلاء»، مخطوط منسوب لابن عربي، Manuscript Yale, Bible Univ. Landberg II, 64/27 b، في الحكيم الترمزي، **كتاب ختم الأولياء**، «ملحق تاريخي»، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٥م.

• ابن عربي ـــــ ، **ديوان ابن عربي**، شرح وتقديم نواف الجرّاح، بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م.

• ابن عربي ـــــ ، **عقلة المستوفز**، تحقيق ه.س. نايبرغ، ليدن: مطبعة بريل، ١٣٣٦هـ/١٩١٩م.

• ابن عربي ـــــ ، **الفتوحات المكية**، مجلد١، ٤، ٥، ٨، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدين، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م.

• ابن عربي ـــــ ، **فصوص الحكم**، تحقيق أبو العلا عفيفي، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٠هـ/١٩٨٠م.

• ابن ماجة، محمد بن زيد، **السنن**، ج ٢، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٢م.

• ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**، بيروت: دار صادر للطباعة والنشر، دار بيروت للطباعة والنشر، ١٣٧٦هـ/١٩٥٦م.

• أبو شقرا، عارف، **ثلاثة علماء من شيوخ بني معروف، شعرهم، آدابهم، تصوفهم**، بيروت: دار الغد للطباعة والنشر، ١٩٥٧.

- أبو طالب المكي، **قوت القلوب في معاملة المحبوب ووصف طريق المريد إلى مقام التوحيد**، تحقيق سعيد نسيب مكارم، ج٢، بيروت: دار صادر، ١٩٩٥.
- أبو العلا عفيفي، «تعليقات على **فصوص الحكم**»، **فصوص الحكم** لإبن عربي، ج٢. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
- أبو يعقوب السجستاني، **كتاب الينابيع**، حققه وترجمه إلى الفرنسية هنري كوربان، في Henri Corbin. *Trilogie Ismaélienne*, Teheran: Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien, Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 1961.
- إدريس عماد الدين، الداعي، **كتاب زهر المعاني**، تحقيق مصطفى غالب، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١١هـ/١٩٩١م.
- البتدّيني، أسعد سليم، **فلسفة الأخلاق عند الموحدين الدروز، الفاضل نموذجاً**، (أطروحة أعدّت لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة)، بيروت: جامعة القديس يوسف ـ كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ قسم الفلسفة، ٢٠٠٧.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، ج ٤، ٧، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.
- بدوي، عبد الرحمن، **شهيدة العشق الإلهي، رابعة العدوية**، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٢.
- الترمذي، محمد بن عيسى، **السنن**، حمص: مطابع الفجر، ١٩٦٧م.

- الجرجاني، الشريف علي بن محمد، **كتاب التعريفات**، تحقيق فلوغل، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٧٨.
- جلال الدين الرومي، **كتاب فيه ما فيه**، ترجمه من الفارسية عيسى علي العاكوب، دمشق: دار الفكر؛ بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م.
- الجنيد بن محمد البغدادي، **تاج العارفين، الأعمال الكاملة**، دراسة وجمع وتحقيق د. سعاد الحكيم، القاهرة: دار الشروق، ١٤٢٤ هـ/٢٠٠٤ م.
- الجنيد ــــ ، **رسائل الجنيد** في Ali Hassan Abdel Kader, *The Life, Personality and Writings of Al Junayd, A Study of a Third/Ninth Century Mystic,* with an Edition and Translation of his Writings, London: Luzak & Company Ltd, 1962.
- الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم، **الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل**، ج ١ و٢، القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.
- الحريفيش، الشيخ، **الروض الفائض في المواعظ والرقائق**، القاهرة: المطبعة الميمنية، ١٣٠٤هـ/١٨٨٦م.
- الحلاّج، الحسين بن منصور، **ديوان الحلاج**، تحقيق عبده وازن، بيروت: دار الجديد، ١٩٩٨.
- الحلاّج ــــ ، **ديوان الحلاج**، تحقيق كامل مصطفى الشيبي، بغداد: دار آفاق عربية للصحافة والنشر، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.
- الحلاّج ــــ ، **كتاب الطواسين**، حققه لوي ماسينيون، باريس: Librairie Paul Geuthner، ١٩١٣م.

- السرّاج الطوسي، أبو نصر، **اللُّمَع**، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، القاهرة: دار الكتب الجديدة بمصر؛ بغداد: مكتبة المثنّى، ١٣٨٠هـ/١٩٦٠م.
- السُّلَمي، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين، **تفسير السُّلَمي وهو حقائق التفسير**، تحقيق سيّد عمران، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م.
- السُّلمي ــــ ، **زيادات حقائق التفسير**، تحقيق جيرهارد بوورينغ، بيروت: دار المشرق، طبعة ثانية، ١٩٩٧.
- السُّلَمي ــــ ، **طبقات الصوفية**، تحقيق نور الدين شرّيبه، حلب: دار الكتاب النفيس، ١٤٠٦هـ/١٩٦٨م.
- السهروردي، عبد القاهر بن عبدالله، **عوارف المعارف**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
- السهلجي، **النور من كلمات أبي طيفور** في عبد الرحمن بدوي، **شطحات الصوفية، أبو يزيد البسطامي**، ج ١، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٩م.
- السيد الأمير جمال الدين عبدالله ابن علم الدين سليمان التنوخي، **رسالة إلى جماعة المؤمنين في سائر البلدان**، مخطوط في مكتبة المؤلّف.
- السيد الأمير ــــ ، **رسالة إلى مشايخ آل سليمان**، مخطوط في مكتبة المؤلّف.
- السيد الأمير ــــ ، **نسخة ما كتبه إلى الشيخ أبي عبد القادر زين الدين ريّان من كنيسة بني حمام**، مخطوط في مكتبة المؤلّف.
- صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، **أسرار الآيات**، تقديم

وتصحيح محمد خواجوي، بيروت: دار الصفوة، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

• صدر الدين الشيرازي ــــــ ، **الحكمة المتعالية**، ج٣، بيروت: مركز التراث العربي، ١٩٨٢م.

• الشيخ الفاضل، محمد أبو هلال، **مجموعة من تأليفه**، مخطوط في مكتبة المؤلّف.

• العجلوني، إسماعيل بن محمد، **كشف الخفاء ومزيل الالتباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**، ج١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٣٥٣هـ.

• العهد الجديد، «رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورنتس».

• العهد الجديد، «رسالة القديس يوحنا الأولى».

• عين القضاة، أبو المعالي عبدالله بن محمد الميانجي الهمذاني، **زبدة الحقائق**، تحقيق وتقديم عفيف عسيران، طهران: مطبعة جامعة طهران، ١٩٦١.

• الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **الإملاء على مشكل الإحياء**، على هامش **إحياء علوم الدين للغزالي**، ج١، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، د.ت.

• الغزالي ــــ ، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، في **الجواهر الغوالي من رسائل الإمام حجة الإسلام الغزالي**، القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٣٤م.

• الغزالي ــــ ، **مشكاة الأنوار**، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٣٨٣هـ/١٩٦٤م.

• القرآن الكريم.

• القاضي النعمان بن محمد، **تأويل الدعائم**، ج٣، تحقيق محمد حسن الأعظمي، القاهرة: دار المعارف بمصر، ١٩٧٢م.

• القشيري، عبد الكريم بن هوازن، **تفسير القشيري المسمّى لطائف الإشارات**، ج٣، وضع حواشيه وعلّق عليه عبد اللطيف حسن عبد الرحمن، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.

• القشيري ــــ ، **الرسالة القشيرية في علم التصوّف**، تحقيق معروف زريق وعلي عبد الحميد بلطه جي، بيروت: دار الجيل، د.ت.

• قيصري رومي، محمد داود، **شرح فصوص الحِكَم**، تحقيق سيد جلال الدين آشتياني، تهران: شركة انتشارات علمي فرهنكي، ١٣٧٥.

• الكاشي، كمال الدين عبد الرزاق بن جمال الدين، **اصطلاحات الصوفية**، تحقيق أ. شبرنغر (Springer)، كلكوتا: ١٨٤٥م.

• الكلاباذي، أبو بكر محمد، **التعرف لمذهب أهل التصوف**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

• الكليني، محمد بن يعقوب، **أصول الكافي**، ج ٢، ضبطه وصحّحه وعلّق عليه محمد جعفر شمس الدين، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

• ماسينيون، لوي، Massignon, Louis (ed), *Recueils de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en Pays d'Islam*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1929.

• ماسينيون لوي؛ كراوس، پول (محققان)، **أخبار الحلاّج**، باريس: Librairie Paul J. Vrin.، ١٩٧٥.

• معروف، بشار عواد؛ النوري، السيد أبو المعاطي محمد؛

عيد، أحمد عبد الرزاق؛ الزاملي، أيمن إبراهيم؛ خليل، محمود محمد، **المسند الجامع لأحاديث الكتب الستة، ومؤلفات أصحابها الأخرى، وموطّأ مالك، ومسانيد الحميدي، وأحمد بن حنبل، وعبد بن حُميد، وسنن الدارمي، وصحيح ابن ماجة**، المجلد ١٣، بيروت: دار الجيل للطباعة والنشر والتوزيع؛ الكويت: الشركة المتحدة لتوزيع الصحف والمطبوعات، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.

- المقريزي، تقي الدين أحمد، **كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار**، ج٢،٤، القاهرة: دار الطباعة المصرية، ١٢٧٠هـ.
- مكارم، سامي، «الأمر الإلهي ومفهومه في العقيدة الإسماعيلية»، **الأبحاث**، السنة ٢٠، ج١ (آذار ١٩٦٧)، بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت.
- مكارم، سامي، «أبو هلال»، في **دائرة المعارف**، بإدارة فؤاد أفرام البستاني، ج٥، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٤.
- مكارم، سامي، **التقية في الإسلام**، لندن: مؤسسة التراث الدرزي، ٢٠٠٤م.
- مكارم، سامي، **الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون**، لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٨٩ (طبعة أولى).
- مكارم، سامي، **الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون**، بيروت: رياض الريّس للكتب والنشر، ٢٠٠٤ (طبعة ثانية منقّحة ومزيدة).
- مكارم، سامي، «حول المقدمة في فلسفة الدين» في أديب

صعب، **وحدة في التنوع، محاور وحوارات في الفكر الديني**، بيروت: دار النهار للنشر، ٢٠٠٣.

• مكارم، سامي، «الرحمة والرحمانية والمحبة عند الموحّدين»، في مركز الدراسات والأبحاث المشرقية، الرهبانية الأنطونية المارونية (محرّر)، **الله رحمة الله محبة (أعمال المؤتمر السرياني الثامن)**، ج ٢، أنطلياس: مركز الدراسات والأبحاث المشرقية، الرهبانية الأنطونية المارونية، ٢٠٠٣.

• مكارم، سامي، **الشيخ علي فارس، رضي الله عنه، ولي من القرن الثاني عشر للهجرة الثامن عشر للميلاد**، المختارة ـ لبنان: المركز الوطني للمعلومات والدراسات؛ بيروت المجلس الدرزي للبحوث والإنماء، ١٩٩٠.

• مكارم، سامي، «مقدمة»، **صدي السنين**، شعر د. أنيس عبيد، بيروت: دار صادر، ١٩٩٩.

• مكارم، سامي، **عاشقات الله**، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

• مكارم، سامي، **قصائد حب على شاطئ مرآة**، بيروت: مؤسسة نوفل، ٢٠٠٤م.

• مكارم، سامي، **مرآة على جبل قاف**، بيروت: دار صادر، ١٩٩٧م.

• المناوي، زين الدين محمد عبد الرؤوف، **الكواكب الدرّية في تراجم السادة الصوفية، الطبقات الكبرى**، تحقيق محمد أديب الجادر، ج٢، بيروت: دار صادر، ١٩٩٩.

• النِّفَّري، محمد بن عبد الجبار، **كتاب المواقف ويليه كتاب**

المخاطبات، تحقيق آرثر يوحنا أربري، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٤م.

- نويا، بولس، **أبن عطاء الله ونشأة الطريقة الشاذلية**، بيروت: دار المشرق، ١٩٩٠.
- الهجويري، أبو الحسن علي بن عثمان، **كشف المحجوب**، تحقيق وتعريب إسعاد عبد الهادي قنديل، ج٢، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٠م.
- يحيى، عثمان إسماعيل، «كتاب التجلّيات الإلهية»، مجلة **المشرق** (آذار - نيسان ١٩٦٦)، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦٦.

فهرس الآيات القرآنية

فهرس الأعلام والأماكن

فهرس المصطلحات

المحتويات